MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80290-8

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

ARISTOTELES

TITLE:

NIKOMACHISCHE ETHIK . 2 AUFL. UBERS. UND ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1911

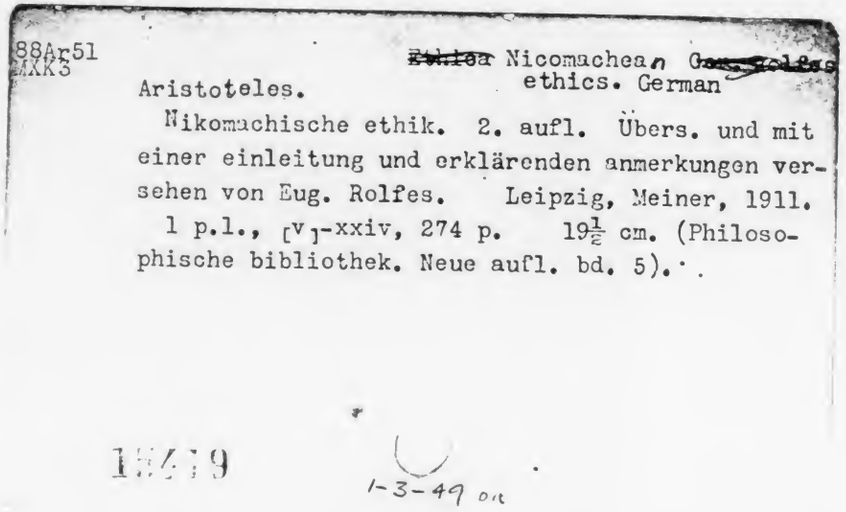
Master Negative #

91-80290-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



88Ar51
MXK3

~~Ethica~~ Nicomachean ~~Gen. Rolfes~~ ethics. German

Aristoteles.

Nikomachische ethik. 2. aufl. Übers. und mit einer einleitung und erklärenden anmerkungen versehen von Eug. Rolfes. Leipzig, Meiner, 1911.

1 p.l., [v]-xxiv, 274 p. 19½ cm. (Philosophische bibliothek. Neue aufl. bd. 5).

15419

1-3-49 on

Restrictions on Use:

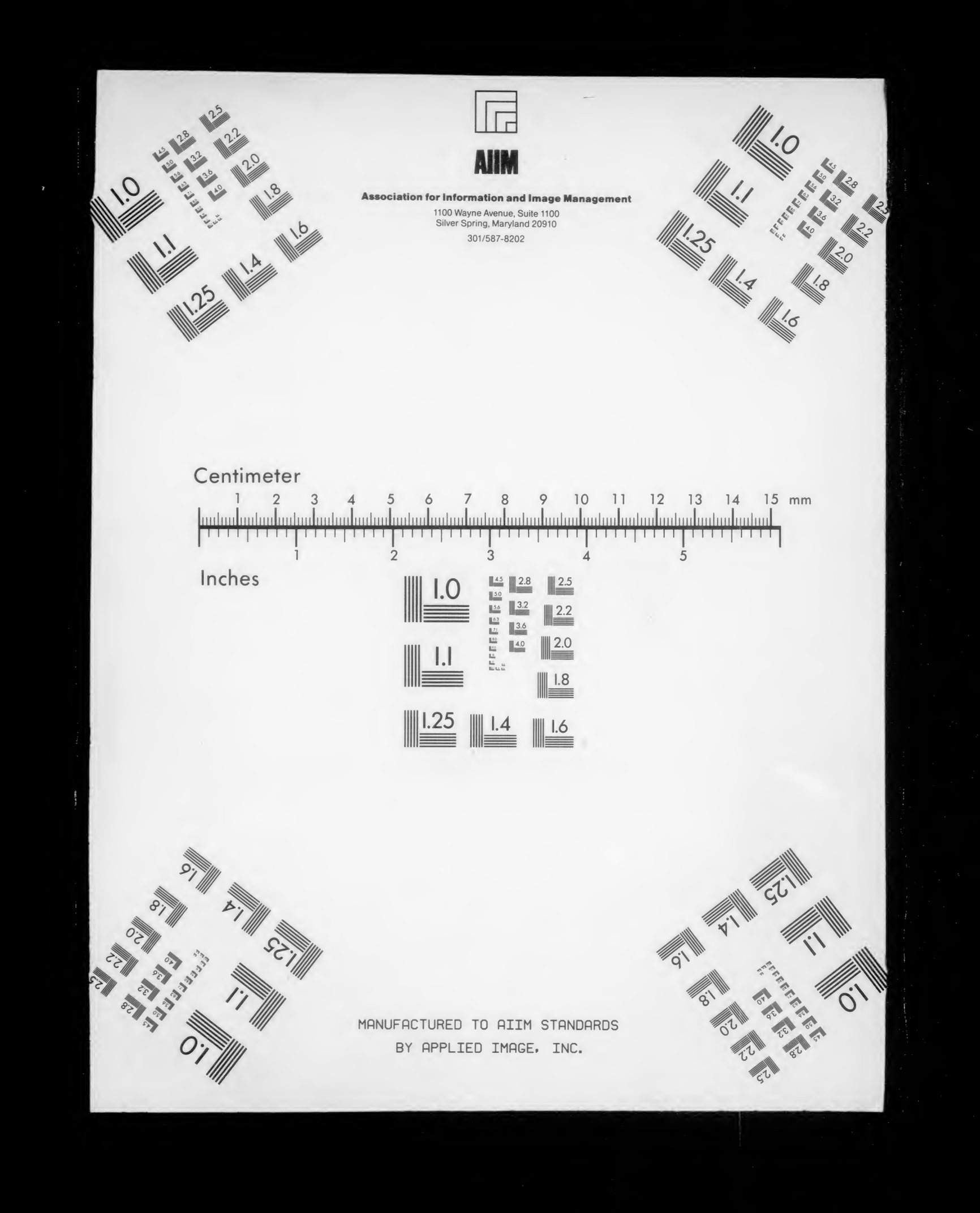
TECHNICAL MICROFORM DATA

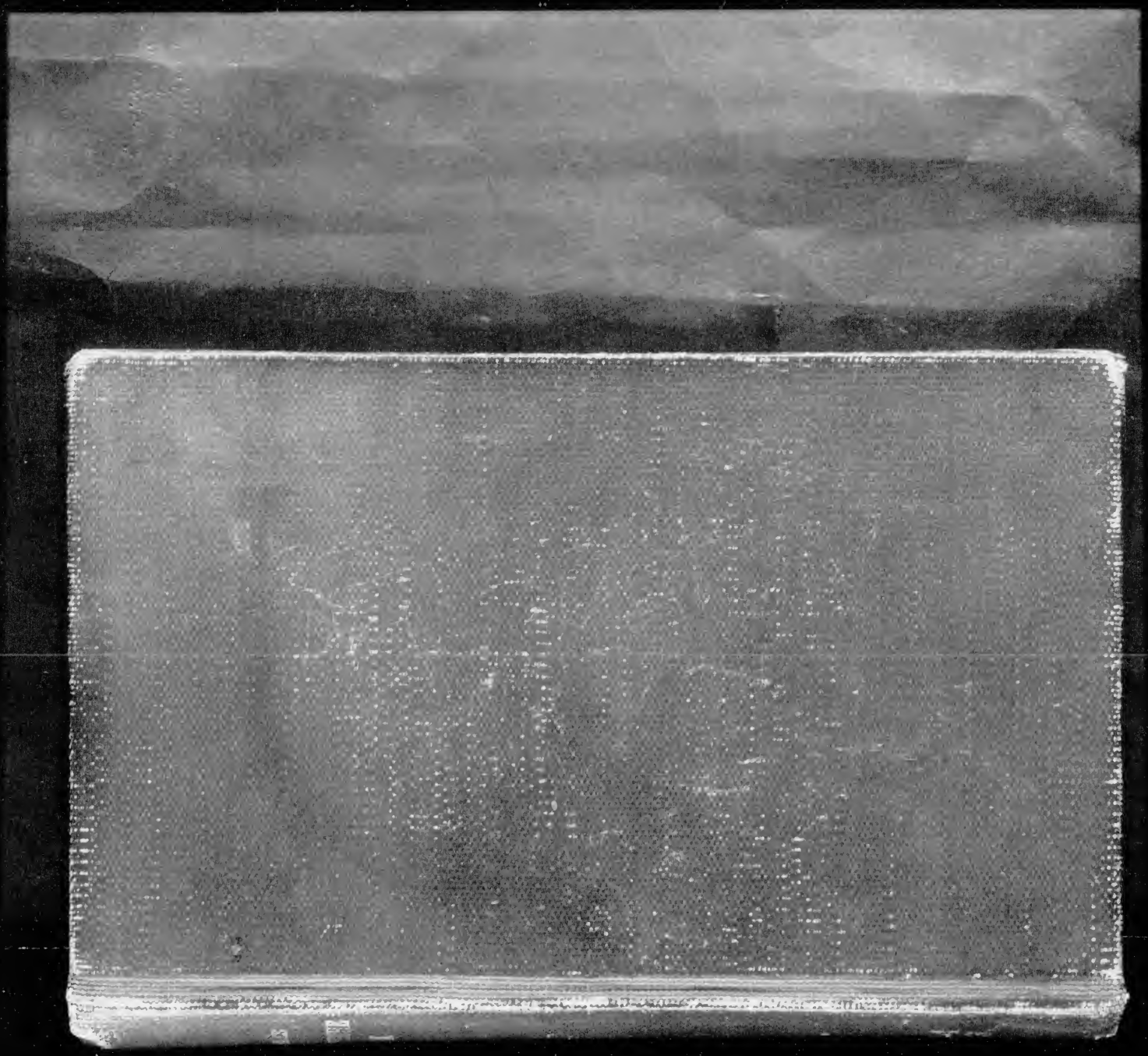
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 10-17-91 INITIALS M.B.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Philosophische Bibliothek
Band 5.

ARISTOTELES'
Nikomachische Ethik.

Zweite Auflage
der neuen Übersetzung erste Auflage.

Übersetzt
und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen
versehen
von

Dr. theol. Eug. Rolfes.

Leipzig,
Verlag von Felix Meiner.
1911.

Found
April 1912

88 Ar 51
MXK 3

Mar. 9. 1914 H. T. B.

EINLEITUNG.

Die Nikomachische Ethik hat ihren Beinamen davon, dasz Aristoteles sie seinem Sohne Nikomachus gewidmet, oder nach Einigen davon, dasz dieser sie nach seines Vaters Tode herausgegeben hat.

Sie behandelt, wie im Worte liegt, die Lehre von der Sittlichkeit oder Tugend. Durch die Tugend erfüllt der Mensch seine Bestimmung, die darin besteht, dasz er seine natürliche Vollendung erlangt und dadurch glücklich wird. Darum ist für Aristoteles das Ziel des Menschen der Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung. Wie alles Lebendige nach dem Guten strebt, so auch der Mensch: sein höchstes Gut, das Ziel aller seiner Handlungen, ist die Glückseligkeit, und die ethische Erörterung wird uns zeigen, dasz dieselbe einzig in Betätigung der Tugend zu finden ist.

Da aber der Mensch von Natur in staatlicher Gemeinschaft lebt und seine Bestimmung nur in ihr und durch sie erreicht, so behandelt Aristoteles die Tugendlehre als einen Teil der Staatslehre. Der Staat hat die Aufgabe, die Bürger glücklich zu machen, indem er sie zur Tugend anhält und anleitet, und so ist das Ziel des Einzelnen von dem Staatsziel wie das Besondere und Untergeordnete von dem Allgemeinen und Höheren umschlossen.

Die Tugendlehre des Aristoteles hat verschiedene Eigentümlichkeiten, die mit ihrer Unterordnung unter die Staatslehre mehr oder minder zusammenhängen.

Vor allem versteht Aristoteles unter jener Glückseligkeit, die das Ziel der Tugend ist, ausschlieszlich die diesseitige und irdische und läszt die jenseitige auszer Betracht. Dies ist nicht so zu erklären, als kenne er kein anderes Leben. Weisz man doch, dasz er gleich seinem groszen Vorgänger Plato die Unsterblichkeit der Seele lehrt. Vielmehr kommt

jenes daher, dasz er die Glückseligkeit des Einzelnen im Zusammenhang mit dem Staatszweck betrachtet. Der Staat aber ist eine Einrichtung, die nur dem Diesseits angehört und darum auch nur irdisches Wohl verfolgen kann.

Aristoteles scheint ferner die Tugend zur Glückseligkeit in das Verhältnis des Mittels zum Zweck zu stellen, und doch ist sie auch ihrer selbstwegen liebenswert, und wer sich um sie nur deshalb bemühte, weil sie uns glücklich macht, verfiele dadurch einer Art von Egoismus. Aber es ist zweierlei, zu sagen, dasz die Tugend glücklich macht, und zu sagen, dasz damit ihr Wert erschöpft ist, und man nur deshalb nach ihr streben soll. Das erste hat Aristoteles gesagt und stark betont, und dazu wurde er wieder durch die ihm eigentümliche Verbindung der Ethik mit der Politik veranlaszt. Die Politik verfolgt das Glück der Staatsangehörigen, und so kam er wie von selbst dazu, auch bei dem Einzelnen, das eudämonistische Moment in den Vordergrund zu stellen. Dabei ist er aber gewisz weit davon entfernt, einem einseitigen Eudämonismus das Wort zu reden. Er sagt vielmehr ausdrücklich, dasz man um jeden Preis, auch den des Lebens, an der Tugend halten, und dasz man lieber die grösZten Qualen leiden müszte als schimpflichen Zumutungen nachgeben; vgl. III, 1; 3. Absatz. Wenn ihm daneben die Glückseligkeit oder auch die Lust das höchste Gut sind, so könnte man ja meinen, damit wäre der Tugend der zweite Rang angewiesen, sie solle Mittel, jene beiden aber Zweck sein. Allein einmal sagt er das nirgendwo, und er scheint nach X, 5, Absatz 1 fast absichtlich das Rangverhältnis zwischen Tugend und Lust unentschieden zu lassen. Sodann wird die Rangfrage bei ihm so zu sagen gegenstandslos, insofern ihm Tugend und Glückseligkeit völlig gleich und von einander untrennbar sind. Er sagt ja nicht blos, dasz die Tugend zur Glückseligkeit führe, sondern noch öfter sagt er, dasz sie oder die tugendgemäsze Tätigkeit die Glückseligkeit sei. Es ist aber auch wohl zu bemerken, dasz es nicht verkehrt und nicht tadelnswert ist, wenn man die Tugend um der Glückseligkeit willen liebt, die man durch sie erlangt. Tugendhaft sein um des Lohnes willen, mag nicht der höchste Grad der Tugend sein, aber ein Grad ist es immerhin, und auch der Beste braucht sich der Rücksicht und der Hoffnung auf den Lohn, als wäre das unmoralisch, nicht zu entschlagen. Es ist eine gefährliche Übertreibung, eine Sittlichkeit, die auf den Lohn blickt, als Pseudomoral zu bezeichnen. Wäre sie

das, was wäre dann die Moral des Christentums, wie sie z. B. von dem Stifter unseres Glaubens in den acht Seligkeiten vorgetragen wird?

Noch ein Drittes ist der aristotelischen Tugendlehre eigentümlich und kann auffallen und befremden. Sie schweigt gänzlich von dem Willen Gottes, der doch mit Recht als das oberste Moralgesetz gilt. Man kann dieses Schweigen nicht daraus erklären, dasz die sittlichen Gesetze und Forderungen innerlich notwendig sind, indem sie auf der Natur der Dinge beruhen und aus ihr abgeleitet werden können, so dasz es für die sittliche Erkenntnis nichts weiter bedürfte als eines richtigen Urteils über das natürliche Verhältnis, in dem die Dinge zu einander stehen. Denn ein solches Urteil kann uns nur versichern, dasz etwas zum Sittengesetze gehört, aber nicht darüber belehren, was überhaupt der Grund und das Wesen der sittlichen Verpflichtung ist; das ist es aber, was man von einer wissenschaftlichen Sittenlehre verlangt. Die Natur der Dinge lehrt z. B., dasz man die Sinnlichkeit bezähmen, nicht stehlen, nicht lügen, dasz man die Eltern ehren soll, aber darum wissen wir noch nicht, warum uns diese Regeln die in ihrer Art so ganz eigentümliche sittliche Verpflichtung auferlegen, von wem sie im letzten Grunde kommen, und wem wir für die Beobachtung derselben verantwortlich sind. Alle diese Fragen lassen sich ohne Bezugnahme auf den Willen und das Gebot Gottes nicht beantworten. Nur aus dem Willen Gottes entspringt sittliche Verpflichtung, und wenn dieser göttliche Wille als Grund des natürlichen Sittengesetzes auch nicht frei ist, sondern notwendig aus der Heiligkeit und Weisheit Gottes hervorgeht, so dasz er überall stillschweigend hinter den sittlichen Forderungen steht, so kann doch von sittlicher Erkenntnis und Handlung nur da die Rede sein, wo von dem sittlichen Subjekt nicht blos der materielle Inhalt des Sittengesetzes, sondern auch der Wille Gottes als die Quelle des Gesetzes erkannt ist. Wir möchten darum glauben, dasz Aristoteles nicht deshalb vom Willen Gottes als Grund und Norm der Sittlichkeit geschwiegen hat, weil derselbe seinem Gegenstande nach mit den natürlichen Forderungen der Vernunft und dem inneren Gesetze der Dinge zusammenfällt, sondern aus einem anderen Grunde, darum nämlich, weil es seine Absicht nicht war, eine wissenschaftliche Theorie der Moral zu schreiben. Seine Ethik ist ein populärer Traktat mit einer unmittelbar praktischen Bestimmung; sie ist, wir müssen es

auch hier wieder sagen, ein Stück Staatslehre und musz sich darum in den Rahmen dieser Bestimmung fügen. Das könnte sie aber nicht, wenn sie es unternähme, die Sittlichkeit aus ihren letzten Gründen abzuleiten. Denn allerdings ist diese eine Sache, die an sich mit dem Staate nicht notwendig zu tun hat. Ihr Platz ist überall gegeben, wo ein vernünftiges Geschöpf frei handelnd auftritt. Dies möchte also die Erklärung für das Schweigen sein, mit dem Aristoteles in diesem Werke an den letzten Fragen der Moral vorüber-
10 geht. Ihn unter die Vertreter der religionslosen Moral zu rechnen, hat man kein Recht.

Gehen wir nun weiter und erklären wir, wie Aristoteles seine Lehre, dasz die Tugend und die tugendgemäsze Tätigkeit das Ziel des Menschen ist und ihn wahrhaft glücklich macht, durchführt.

Er zeigt zunächst, dasz das Ziel des Menschen nicht in Sinnengenuss, in eitler Ehre oder in irdischem Besitze, sondern in menschenwürdiger Tätigkeit besteht. Für alles,
20 was eine Tätigkeit und Verrichtung hat, liegt das Gute und Vollkommene in der Tätigkeit. Die Dinge haben eine erste Vollkommenheit auf grund ihrer Natur, ihrer Wesensform, eine zweite und höhere auf grund ihrer Tätigkeit. Durch diese wird alles Gute, was sie der Anlage nach haben, zur Entfaltung gebracht und in die Wirklichkeit überführt. Die blosze Anlage ohne die Tätigkeit ist unfruchtbar und liegt gleichsam im Schlafe. Dies wird also auch für den Menschen gelten: auch ihm wird die Vollendung aus der Tätigkeit erwachsen.
30 Aber es fragt sich, aus welcher Tätigkeit. Ohne Zweifel aus derjenigen, die ihm als Mensch eigentümlich ist und ihn von anderem Tätigen unterscheidet. Das ist eben die tugendgemäsze Tätigkeit. Die vitalen oder vegetativen Funktionen hat er mit den Pflanzen, die sensitiven mit den Tieren gemein, nur die tugendgemäsze Tätigkeit, als Funktion des vernünftigen Seelenteils in ihm, hat er allein zu eigen. Sie ist Tätigkeit der Vernunft und des Willens, nur dasz sie in rechter Weise, nach der Norm der Sittlichkeit, geschieht. Die tugendgemäsze Tätigkeit vollendet also den Menschen
40 und macht ihn glücklich, und wenn es der Tugenden mehrere gibt, so wird es vor allem die der besten und vollkommensten Tugend gemäsze Tätigkeit sein, die ihn vollendet und glücklich macht.

An dieser Stelle wendet sich bei Aristoteles die Erörterung.

Es folgt nicht gleich, wie man erwarten könnte, die Angabe und Beschreibung der besten Tugend und eine nähere Erklärung, wie sie und die Tugend überhaupt das Lebensglück des Menschen ausmachen könne, sondern diese Dinge werden bis zum Ende der ganzen Schrift verschoben und im letzten, dem zehnten Buche erledigt. Zunächst folgt in ausführlicher Darstellung, die den Kern der Schrift ausmacht, die Erörterung der Tugend, ihres Begriffes, ihrer psychologischen Voraussetzungen im Menschen, welches der Verstand und der freie Wille sind, und ihrer verschiedenen 10
Arten. Das Bisherige nämlich sollte nur das Fundament des ganzen ethischen Lehrgebäudes sein und uns die Bedeutung der Tugend zum Bewusztsein bringen, da sie das Mittel ist, um unsere Bestimmung als Menschen zu erreichen. Entsprechend soll die Erörterung am Ende über das Glück und die Befriedigung, die aus der Tugend fliesZt, und über die vollkommenste Tugend gleichsam der Schluszstein des Werkes sein.

Wir sehen hier von dem mittleren Teile der Ethik, der Darstellung der Tugend und der Tugenden, ab. Man kann 20
das Nähere darüber aus unserem Inhaltsverzeichnisse zur Ethik entnehmen. Dieses Verzeichnis, zusammengehalten mit zerstreuten Notizen in unseren Anmerkungen, ergibt zur Genüge, dasz die aristotelische Erörterung wohl geordnet ist und überall, im kleinen und groszen, gut zusammenhängt. Wir müssen jetzt von dem zehnten Buche der Ethik reden. Dort wird zuerst vorbereitend von der Lust gehandelt, die aus naturgemäszer Tätigkeit fliesZt, und dann im Anschlusz daran von der Glückseligkeit, die aus tugendgemäszer Tätigkeit fliesZt, besonders aus dem Akt der vollkommensten 30
und besten Tugend. Diese ist die Weisheit und ihr Akt das Denken, die Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit.

Alles Lebendige begehrt nach der Lust, wie es auch nach dem Sein, dem Leben und der Tätigkeit begehrt. Die Tätigkeit ist nämlich die Vollendung des Lebens und des Seins, und darum ist sie mit Lust verbunden, weil jedes Wesen sich seiner natürlichen Vollendung freut. Die Lust begleitet die Tätigkeit und folgt aus ihr; sie erleichtert aber auch die Tätigkeit, steigert und vollendet sie. Wie die Tätigkeit, so ist die Lust. Sie ist um so gröSzer, je vollkommener die 40
Tätigkeit ist, und diese ist wieder um so vollkommener, je besser ihr Objekt und in je besserer Verfassung die tätige Potenz ist. Die Lust ist auch um so reiner, je weiter das Tätige oder sein Vermögen von der Materialität entfernt ist.

Nun hat jedes lebendige Wesen seine eigentümliche Lust, weil jedes seine eigentümliche Tätigkeit hat. So wird auch die eigentümlich menschliche Lust in der eigentümlich menschlichen Tätigkeit liegen, und das ist das Denken. Sie heiszt nicht mehr einfach Lust, sondern Glückseligkeit. Sie ist unter allen Lüsten die reinste, weil immateriell und geistig, und ist für den Einzelnen um so gröszer, je vollkommener sich in ihm das Leben des Geistes entfaltet hat. Jede tugendgemäsze Tätigkeit beglückt den Menschen, weil jede Tugend am Geistigen teil hat. Sie ist entweder Verstandestugend oder doch Tugend des Willens, der am Verstande teil hat, indem er ihm gehorcht. Am meisten aber beglückt die Tätigkeit gemäsz der Tugend der Weisheit, eine Tätigkeit, die in Erforschung und Betrachtung der ewigen Wahrheiten besteht. Sie gehört dem vernünftigen Seelenteile als solchem an, nicht blos insofern die Seele, wie im Willen, an der Vernunft teil hat; und sie hat zum Gegenstand das Beste, das wesentlich Gute und Göttliche. Diese Tätigkeit des Denkens und der Betrachtung ist darum die eigentliche Bestimmung des Menschen; sie gibt ihm wahre Befriedigung und bringt sein Begehren und Streben zur Ruhe. Sie ist auch das Staatsziel, insofern alle Wohltaten, die wir von dem Staate erwarten, Friede, Ruhe, Sicherheit und Wohlstand, es uns möglich machen, dem Leben des Geistes obzuliegen.

Man besorge aber darum nicht, dasz Aristoteles die Tugend und Vollendung des Menschen einseitig in den Verstand lege. Die Verstandestugenden sind ihm von den Charaktertugenden unzertrennlich. Eben darum sind sie ja auch Tugenden. Der Wille, wie Aristoteles mit tiefem psychologischen Verständnis lehrt, beeinfluszt die Erkenntnis. Verkehrtes Begehren verkehrt auch das Denken und Urteilen. Wie darum unserem Philosophen zufolge die Verstandestugend der Klugheit eine wahre Tugend und demnach mit Schlechtigkeit unverträglich ist, so gilt ihm dasselbe noch in höherem Grade von der Weisheit. Er würde, wenn er es gekannt hätte, das ernste und erhabene Wort aus dem göttlichen Buche von Herzen unterschrieben haben, das Wort: in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis, Sap. I, 4.

Wir haben hiermit die Anlage und den Grundgedanken der Nikomachischen Ethik in aller Kürze dargelegt. Der griechische Text scheint, abgesehen von Kleinigkeiten, in

groszer Reinheit und Unversehrtheit auf uns gekommen zu sein. Das gilt mit ganz kleinen Ausnahmen auch vom fünften Buche. Der gegenwärtigen Übersetzung liegt die grosze Bekkersche Ausgabe der Königlich-Preuszischen Akademie vom Jahre 1831 zugrunde. Von ihr sind wir nur drei oder viermal abgewichen, was wir jedesmal in Fuszноten bemerken.

Es wäre sehr wünschenswert, wenn unsere Leser die kleine kritische Separattextausgabe von Susemihl und Apelt, Leipzig, Teubner 1903 zur Hand hätten. In dieser Ausgabe sind in einem eigenen Appendix, S. 278 ff., alle Stellen der Nikomachischen Ethik angegeben, die in eben diesem Werke zitiert werden. Sodann enthält sie S. 247—278 einen sehr dankenswerten alphabetischen Index. Ferner bringt sie nach der Präfatio wertvolle literarische Notizen: ein Verzeichnis der gedruckten griechischen Textausgaben der Ethik vom fünfzehnten Jahrhundert bis zum Jahre 1900; es umfaszt nicht weniger als 43 Nummern; ein Verzeichnis der Ausgaben von Stücken der Ethik; ein Verzeichnis der Übersetzungen ins Lateinische und lebende Sprachen. Von deutschen Übersetzungen der ganzen Ethik nennt sie seit dem Jahre 1791 sechs. Ihnen ist beizufügen die Übertragung von Professor Adolf Lasson vom vorigen Jahre, Jena, Diederichs.

Auch die Kommentare werden bei Susemihl-Apelt namhaft gemacht: die drei griechischen, die seit 1889 im Auftrag der Berliner Kgl. preusz. Akademie der Wissenschaften von Heylbut neu ediert worden sind, und die drei lateinischen von Muret, Kamerarius und Giphanius, die scheints seit langem nicht mehr neu aufgelegt worden sind. Bezeichnender Weise fehlt in dem Verzeichnis der lateinische Kommentar von Thomas von Aquin, † 1274: Sancti Thomae Aquinatis Commentarium in X Libros Ethicorum ad Nicomachum. Grade dieser Kommentar aber ist für die Erklärung der Ethik, wie überhaupt die Thomaskommentare für die Aristoteleserklärung, von unschätzbarem Werte. Thomas ist ein dem Aristoteles kongenialer Geist. Diese beiden Männer ragen in der Reihe der anderen Geisteskoryphäen, die uns die Jahrhunderte und Jahrtausende gebracht haben, in ganz eigener Grösze empor. Thomas ist auch der Dolmetsch der Auffassung des Aristoteles seitens der mittelalterlichen Wissenschaft. Wenn ich in der vorliegenden Übersetzung und Erklärung der Ethik den Kommentar von Thomas mit Vorzug benutzt habe, so gibt mir das die

Hoffnung, dasz ich auch nach den trefflichen Leistungen meiner Vorgänger keine überflüssige Arbeit bringe.

In dem Verzeichnis bei Susemihl-Apelt fehlt auch der lateinische Kommentar des italienischen Jesuiten Silvester Maurus, † 1687, der eine Paraphrase zu sämtlichen Werken des Aristoteles verfaszt hat. Von derselben sind 4 Bände von Franz Ehrle S. J. neu ediert worden, Paris, Lethielleux 1885/86. Auch dieser Kommentar hat mir gute Dienste geleistet. Bei Maurus, der ein tüchtiger Grieche war, ist die philologische Seite der Aufgabe mehr berücksichtigt worden als bei Thomas, der ihm übrigens in der philosophischen Auslegung der aristotelischen Gedanken maszgebend ist.

BRÜHL, Rheinland, den 17. Aug. 1910.

ROLFES.

INHALTSVERZEICHNIS ZUR NIKOMACHISCHEN ETHIK.

ERSTES BUCH.

	Seite
KAPITEL 1. Proömium. Die Ethik, als Wissenschaft vom Endziel des Menschen, ein Teil der Politik	1
KAPITEL 2. Das menschliche Endziel die Eudämonie. Die Methode der Ethik analytisch.	3
KAPITEL 3. Verschiedene Ansichten über die Eudämonie	5
KAPITEL 4. Die Ansicht Platos und die Idee des Guten.	6
KAPITEL 5. Die eigene Ansicht des Aristoteles. Die Eudämonie als Ziel alles Handelns ist etwas Vollkommenes und sich selbst Genügendes	8
KAPITEL 6. Sie besteht in tugendgemäszer Tätigkeit .	10
KAPITEL 7. Methodologische Bemerkungen. Der ethische Ausgangspunkt ist der Wert der Tugend und der Glückseligkeit	11
KAPITEL 8. Bestätigung des Satzes in Kap. 6 aus der allgemeinen Meinung über die menschlichen Güter .	12
KAPITEL 9. Weitere Bestätigung aus der Ansicht der Alten und der Weisen über die Glückseligkeit . . .	13
KAPITEL 10. Die Glückseligkeit ist des Menschen eigene Tat.	14
KAPITEL 11. Darf man den Menschen erst nach seinem Tode glücklich preisen?	16
KAPITEL 12. Die Glückseligkeit gehört nicht zu den blos löblichen, sondern zu den verehrungswürdigen und vollkommenen Dingen	19
KAPITEL 13. Übergang zur Tugend. Sittliche und Verstandestugenden	20

Seite

ZWEITES BUCH.

KAPITEL 1. Die sittliche Tugend entspringt aus guter Gewöhnung, wie die Verstandestugend aus Lehre. . 23
KAPITEL 2. Die Erscheinung der sittlichen Tugend ist die Handlung, die aber auch selbst wieder die Tugend hervorbringt und mehrt. Die Handlung musz die richtige Mitte treffen und mit Lust oder Freude verbunden sein, wenn sie ein Kennzeichen wahrer Tugend sein soll. 24
KAPITEL 3. Wie kann es vor der Tugend eine tugendhafte Handlung geben? 27
KAPITEL 4. Bestimmung des Wesens der Tugend im Allgemeinen: sie ist ein Habitus des Wählens und Handelns 29
KAPITEL 5. Bestimmung des Wesens der Tugend im Besondern: sie ist ein Habitus, durch den wir die vernünftige Mitte treffen 30
KAPITEL 6. Nähere Bestimmungen über die Mitte . . 32
KAPITEL 7. Erläuterung des Begriffs der Mitte an den einzelnen Tugenden 32
KAPITEL 8. Zur Tugend als Mitte bildet bald das Zuviel bald das Zuwenig den gröszeren Gegensatz 35
KAPITEL 9. Die Mitte zu treffen ist schwer. Eine besondere Regel, die uns das erleichtert 37

DRITTES BUCH.

KAPITEL 1. Zur Tugend und zum Verdienst gehört als subjektive Voraussetzung die Freiwilligkeit von Affekt und Handlung. Das Unfreiwillige ist solches entweder wegen Zwang oder wegen Unwissenheit. Was geschieht aus Zwang? 39
KAPITEL 2. Was geschieht aus Unwissenheit? . . . 41
KAPITEL 3. Was geschieht freiwillig? 42
KAPITEL 4. Was geschieht nicht blos freiwillig oder spontan, sondern auch aus freier Wahl, und was ist die freie Wahl? 43
KAPITEL 5. Von der Überlegung, die der Willensentscheidung vorhergeht und von den Mitteln zum Zwecke als ihrem Gegenstand 45
KAPITEL 6. Von dem Guten, das als Ziel und Zweck Gegenstand des Willensaktes ist 48
KAPITEL 7. Von der Willensfreiheit. Beweise für dieselbe. Tugend und Laster sind freiwillig wie die

Seite

moralischen und unmoralischen Handlungen, doch nicht in gleichem Grade wie die letzteren 48
KAPITEL 8. Zusammenfassung des bisher über die Tugend Gesagten 52
KAPITEL 9. Übergang zu den einzelnen Tugenden. Der Mut und sein besonderer Gegenstand, die Todesschrecken 52
KAPITEL 10. Was und wie man fürchten soll. Der Tollkühne und der Feige 53
KAPITEL 11. Selbstmord. Von fünf Arten des Mutes, die nicht die eigentliche Tugend des Mutes sind . . 55
KAPITEL 12. Der Mut hat es mehr mit der Unlust als mit der Lust, mehr mit dem Furchterregenden als mit dem Muterregenden zu tun 58
KAPITEL 13. Die Mäszigkeit. Sie ist mit dem Mute die andere Tugend des unvernünftigen Seelenteils oder des sinnlichen Strebevermögens und hält sich mit ihm auf dem Empfindungsgebiet, das wir mit den Tieren teilen. Sie hat es besonders mit der Lust des Gefühls zu tun. Die Unmäszigkeit und ihre verschiedenen Arten . . 59
KAPITEL 14. Die Empfindungslosigkeit gegenüber dem Lustgefühl. Charakterzüge des Mäszigen 62
KAPITEL 15. Die Unmäszigkeit in höherem Grade freiwillig als die Feigheit. Sie hat eine Ähnlichkeit mit der Ungezogenheit. 63

VIERTES BUCH.

KAPITEL 1. Die Freigebigkeit und ihre Gegensätze, Verschwendung und Geiz 65
KAPITEL 2. Charakter des Freigebigen 66
KAPITEL 3. Charakter des Verschwenders und des Geizigen 68
KAPITEL 4. Die Hochherzigkeit. Ihr Begriff. Ihre Gegensätze. Sie erheischt Takt 71
KAPITEL 5. Ihre Betätigung. Ihre Vorbedingungen. Sie verlaügnet sich auch nicht im kleinen 72
KAPITEL 6. Der Protzer und der Engherzige als Gegensätze des Hochherzigen 74
KAPITEL 7. Der Hochsinn oder die Seelengrösze. Begriff, Gegenstand und Gegensätze. 74
KAPITEL 8. Charakter des Hochsinnigen 76
KAPITEL 9. Der Mann niederen Sinnes und der Aufgeblasene als Gegensätze des Hochsinnigen 79

Seite

KAPITEL 10. Der Sinn für Ehre als Vorstufe des Hochsinns 79
KAPITEL 11. Die Sanftmut nebst deren Mangel und Übermasz 80
KAPITEL 12. Die Tugenden des Verkehrs. Der Gefallsüchtige, der Unliebsame und der Mann der Mitte . 82
KAPITEL 13. Die Wahrhaftigkeit und deren Gegensätze, Prahlerei und Selbstverkleinerung 84
KAPITEL 14. Witz und Gewandtheit und deren Gegensätze, Possenreisserei und Steifheit 86
KAPITEL 15. Scham und Scheu, keine eigentliche Tugend, sondern an der rechten Stelle ein löblicher Affekt 87

FÜNFTES BUCH.

KAPITEL 1. Die Gerechtigkeit. Bei ihr kommt vor allem die Handlung in betracht, nicht der Affekt; sie hat ihren Sitz im Willen, nicht im Gemüt. Andere vorläufige Bemerkungen 89
KAPITEL 2. Es gibt eine doppelte Gerechtigkeit, die allgemeine oder die Legalität, die auf andere und auf die Gesamtheit Bezug hat, und die besondere oder die Beobachtung der Gleichheit andern gegenüber . 90
KAPITEL 3. Die allgemeine Gerechtigkeit 91
KAPITEL 4. Die besondere Gerechtigkeit. Beweis, dasz es eine solche neben den anderen sittlichen Tugenden gibt 92
KAPITEL 5. Sie ist teils distributive, teils kommutative Gerechtigkeit, und diese findet sich wieder teils im freiwilligen, teils im unfreiwilligen Verkehr. 93
KAPITEL 6. Die distributive Gerechtigkeit. Sie teilt jedem nach Verhältnis der Würdigkeit zu, und so ist die hier geltende Gleichheit eine proportionale . . . 95
KAPITEL 7. Die Proportionalität der distributiven Gerechtigkeit ist geometrisch. Bei der kommutativen Gerechtigkeit liegt die Gleichheit in der arithmetischen Proportion. Hiernach bestimmt sich auch das richterliche Verfahren zur Wiederherstellung des verletzten kommutativen Rechts 96
KAPITEL 8. Die Wiedervergeltung deckt sich nicht mit der Gerechtigkeit. Das Verfahren, um der kommutativen Gerechtigkeit praktisch zu entsprechen, läszt sich an dem Schema eines Quadrats und seiner

Seite

Diagonalen veranschaulichen. Als einheitliches Masz, um im Verkehr die Ansprüche beider Teile zu bemessen, dient das Geld 99
KAPITEL 9. Die Gerechtigkeit ist eine Mitte zwischen einer zweifachen Ungerechtigkeit, dem Zuwenig der Leistung und dem Zuviel der Forderung 102
KAPITEL 10. Besondere Arten von Recht: staatliches oder politisches Recht, Herrenrecht, väterliches, ökonomisches Recht. Ungerechte Handlung und Unrecht. Ungerechte Handlung und Ungerechtigkeit. 103
KAPITEL 11. Kann man freiwillig Unrecht leiden? . . 108
KAPITEL 12. Wer tut Unrecht, der zuviel austeilt, oder der zuviel erhält? 109
KAPITEL 13. Ist es schwer, gerecht zu sein, und warum? Beschränkung der Rechtssphäre auf den Menschen . 111
KAPITEL 14. Von der Epikie. 112
KAPITEL 15. Von der Gerechtigkeit im übertragenen Sinne. In diesem Sinne kann man auch sich selber Unrecht tun. 113

SECHSTES BUCH.

KAPITEL 1. Die Verstandestugenden. Sie lassen uns die rechte Mitte finden und ergänzen so die sittlichen Tugenden. 116
KAPITEL 2. Spekulative und praktische Vernunft als Subjekt der Verstandestugenden. 117
KAPITEL 3. Fünf Vermögen der Seele, die immer das Wahre umfassen: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Verstand. Von der Wissenschaft insbesondere. 119
KAPITEL 4. Die Kunst. 119
KAPITEL 5. Die Klugheit 120
KAPITEL 6. Der Verstand 122
KAPITEL 7. Die Weisheit. In ihr ruht die menschliche Bestimmung. Ihre Erhabenheit über die Staatskunst und alle praktische Klugheit 122
KAPITEL 8. Nochmals von der Klugheit und den verschiedenen Sphären ihrer Betätigung 124
KAPITEL 9. Die kluge Pflege des privaten und des öffentlichen Wohls gehört zusammen. Verhältnis der Klugheit zur Wissenschaft und zum Verstande (hieher gehört auch noch der 1. Absatz von K. 10) 125
KAPITEL 10. Drei zur Klugheit gehörige Tugenden: die Wohlberatenheit als erste dieser drei 126

Seite

KAPITEL 11. Die Verständigkeit und die Diskretion als zweite und dritte 128
KAPITEL 12. Diese drei sind mit der Klugheit und dem praktischen Verstande in ihrem Gegenstand und Ziel eins. Der praktische Verstand reicht tief in die Sinnlichkeit hinein, insofern er dem Einzelnen und Konkreten zugekehrt ist, um das sich alles Handeln bewegt. 129
KAPITEL 13. Von der praktischen Bedeutung der Klugheit und der Weisheit, welches die eigentlichen Verstandestugenden sind. Nochmals die Erhabenheit der Weisheit 130

SIEBENTES BUCH.

KAPITEL 1. Drei Dinge sind zu meiden, Schlechtigkeit, Unenthaltsamkeit und tierische Rohheit. Es soll besonders von der Unenthaltsamkeit und der Enthaltsamkeit gehandelt werden 134
KAPITEL 2. Die gangbaren Ansichten über Enthaltsamkeit und Abgehärtetheit und ihr Gegenteil. Enthaltsamkeit und Mäszigkeit 135
KAPITEL 3. Aporien betreffs der Enthaltsamkeit . . . 136
KAPITEL 4. Die Ordnung, in der die Lösung der Aporien erfolgen soll. Die Enthaltsamkeit bewegt sich um dasselbe wie die Mäszigkeit 138
KAPITEL 5. Wie man wissentlich unenthaltsam sein kann 139
KAPITEL 6. Schlechthinnige und beziehungsweise Unenthaltsamkeit 141
KAPITEL 7. Unenthaltsamkeit in bezug auf Lust und in bezug auf Zorn. Drei Arten der Lüsternheit. Schlechtigkeit und Vertiertheit 145
KAPITEL 8. Der Unmäszige schlimmer als der Unenthaltsame. Unterarten der Unenthaltsamkeit 147
KAPITEL 9. Der Unmäszige reuelos und unheilbar, der Unenthaltsame reuig und heilbar 149
KAPITEL 10. Feste Haltung gegenüber der Lust und festes Halten an der eigenen Meinung 150
KAPITEL 11. Die Enthaltsamkeit als Mitte. Nochmals Enthaltsamkeit und Mäszigkeit. Unenthaltsamkeit unvereinbar mit Klugheit, nicht aber mit Geschicklichkeit. Welche Arten der Unenthaltsamkeit leichter zu heilen sind. 152
KAPITEL 12. Die Lust. Warum der Staats- und Morallehrer es mit ihr zu tun hat. Die Ansichten über sie. Sie soll nicht gut oder nicht immer gut oder nicht das höchste Gut sein. Die Gründe für diese Ansichten. 153
KAPITEL 13. Dasz diese Gründe nicht dartun können, die Lust sei nicht gut oder nicht das höchste Gut, ergibt sich aus verschiedenen Erklärungen und Unterscheidungen 154
KAPITEL 14. Auch daraus ergibt es sich, dasz das Gegenteil der Lust, die Unlust, ein Übel, dasz ungehemmte Tätigkeit gemäsz der Tugend das Endziel ist und solche ungehemmte Tätigkeit naturgemäsz mit Lust verpaart sein musz, dasz endlich alles was Odem hat nach ihr begehrt. — Insbesondere Erörterung der leiblichen Lust. Auch sie ist an sich und mit Masz genossen gut 156
KAPITEL 15. Die gegenteilige Ansicht bezüglich der körperlichen Lust hat ihren Grund darin, dasz man sie so oft im Übermasz oder dasz man sie unter Voraussetzung eines Mangels, dem sie wie eine Medizin abhelfen soll, begehrt. Die Lust und Freude an der Wahrheit hat kein Übermasz. In dieser absolut wechsellosen Lust besteht die Seligkeit Gottes . . . 158

ACHTES BUCH.

KAPITEL 1. Die Freundschaft. Sie gehört in die Ethik und Politik a) als verwandt mit der Tugend, als deren Kennzeichen und Frucht, b) als unentbehrlich zum Wohle des Einzelnen, der Familie und des Staats, c) als Milderung des strengen Rechts . . . 161
KAPITEL 2. Aporien über sie. Fordert sie Gleichheit oder Ungleichheit? Fordert sie Tugend? Hat sie verschiedene Arten? Lösung auf Grund des Begriffes *liebenswert*. Drei Arten der Freundschaft, gegründet auf Tugend, Lust und Nutzen. Begriff der Freundschaft 162
KAPITEL 3. Vergleich der drei Arten der Freundschaft. Nur die erste beruht auf eigentlicher Liebe. Die beiden anderen sind nicht von Dauer 164
KAPITEL 4. Die Freundschaft unter Tugendhaften. Ihre Vollkommenheit und Beständigkeit. Sie kommt selten vor 165
KAPITEL 5. Die beiden anderen Arten der Freundschaft sind Freundschaft auf Grund ihrer Ähnlichkeit mit

Seite

ihr und haben um so mehr von ihren Vorzügen, je mehr sie ihr ähnlich sind. Freundschaft, die wirklich der Person gilt, ist nur unter Tugendhaften. Auch eine solche, wo Lust und Nutzen zusammentreffen, ist abgesehen von der Freundschaft unter Tugendhaften selten 166

KAPITEL 6. Die Freundschaft kann gleich der Tugend als Habitus und als Aktus betrachtet werden. Sie betätigt sich ganz besonders in der Freude am Zusammensein, das freilich als tägliches Zuzammensein wohl nur unter solchen, die zusammen aufgewachsen sind, den sogenannten ἑταῖροι, möglich ist. 167

KAPITEL 7. Warum die Freundschaft ein Habitus ist. Unter welchen Personen sie schwerer und unter welchen sie leichter geschlossen wird. Ob man vielen Freund sein kann. Die Freunde der Hochgestellten . 168

KAPITEL 8. Freundschaften mit gleichen oder äquivalenten Leistungen beiderseits und Freundschaften mit ungleichen Leistungen. Dieselben beruhen a) auf einem Verhältnisse der Überlegenheit wie die Freundschaft des Vaters mit dem Sohne. Sie werden dadurch erhalten, dasz jeder Teil nach Gebühr liebt und geliebt wird. 170

KAPITEL 9. Fortsetzung: einige gelegentliche Bemerkungen, dasz z. B. auch bei Überlegenheit der einen Seite immer noch eine gewisse Gleichheit der Personen bestehen bleiben musz, und eine Freundschaft zwischen Menschen und Göttern nicht sein kann. Es folgt die Erklärung, dasz die Freundschaft mehr im Lieben als im Geliebtwerden besteht 171

KAPITEL 10. Nachweis wie solche Freundschaft dadurch beständig bleibt, dasz man nach Würde oder Verhältnis liebt. Die Freundschaften mit ungleichen Leistungen beruhen b) auf Gegensätzen wie reich und arm, gelehrt und ungelehrt, schön und häszlich. In wiefern die Gegensätze nach Freundschaft verlangen 173

KAPITEL 11. Die Freundschaften mit ungleichen Leistungen und das Recht. Beide ruhen auf der gleichen Grundlage der κοινωνία, der Gemeinschaft. Die Arten der genannten Freundschaften gleichen den verschiedenen Staatsformen und können nach ihnen unterschieden und charakterisiert werden. 174

KAPITEL 12. Die Staatsformen: Monarchie, Aristokratie

Seite

und Republik, und deren Ausartungen: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Das Verhältnis von Vater und Kind als Abbild der Monarchie, das eheliche Verhältnis als Abbild der Aristokratie und das Verhältnis unter Brüdern als Abbild der Republik. Die Ausartungen dieser Verhältnisse. 175

KAPITEL 13. Durchführung des aufgestellten Vergleiches und Nachweisung der beiderseitigen Leistungen hier und dort, in Staat und Familie. Bei den Ausartungen kommen sie vielfach in Wegfall und bleibt von Freundschaft und Recht wenig übrig 177

KAPITEL 14. Unterarten der Freundschaft je nach der Gemeinschaft, auf der sie beruht. Genaueres über Leistung und Gegenleistung in der verwandschaftlichen und in der ehelichen Freundschaft: Elternliebe, Kindesliebe, Geschwisterliebe, Liebe unter entfernteren Verwandten, Gattenliebe 179

KAPITEL 15. Rechtsbeschwerden in der Freundschaft. Sie kommen besonders in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft vor, und hier wieder besonders, wenn Leistung und Gegenleistung nicht vorher kontraktlich bestimmt worden sind, und der Empfänger an ein Geschenk, der Geber an ein Geschäft gedacht hat. Verhaltungsmaszregeln. — Ist die Leistung nach ihrem Werte für den Empfänger oder nach ihrem Werte für den Geber zu bemessen? — In der Freundschaft der Guten bemiszt sich der Wert der Leistung nach der Absicht 181

KAPITEL 16. Differenzen in den auf Überlegenheit beruhenden Freundschaften. Sie sind so zu begleichen, dasz dem Überlegenen mehr Ehre, dem Anderen mehr Gewinn zufällt. Eine besondere Regel bezüglich des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn: Der Vater kann sich von jeder Verpflichtung gegen seinen Sohn lossagen, nicht aber umgekehrt 183

NEUNTES BUCH.

KAPITEL 1. Erhaltung der Freundschaft. Entstehung von Differenzen in der Freundschaft und Verhütung und Begleichung derselben 186

KAPITEL 2. Erhaltung der Freundschaft, Fortsetzung. Die verschiedenen Rücksichten bei den Leistungen in

Seite

der Freundschaft und die verschiedenen Personen, denen solche Leistungen gebühren 188

KAPITEL 3. Aufhebung der Freundschaft. Sie darf bei den auf Lust oder Nutzen beruhenden Freundschaften mit dem Wegfall dieser Dinge erfolgen, bei den auf der Tugend beruhenden entweder, wenn ein Teil von der Tugend abfällt, oder wenn der Andere mit der Zeit eine erheblich höhere Stufe der Tugend gewinnt . . 190

KAPITEL 4. Betätigung der Freundschaft. Sie leitet sich aus dem Verhalten ab, das der Tugendhafte sich selbst gegenüber beobachtet. Er will und tut sich gutes und lebt im Frieden mit sich selbst. Daraus ergibt sich eine dreifache Betätigung der freundschaftlichen Liebe zu anderen: Wohlwollen, Eintracht, Wohltun . . . 192

KAPITEL 5. Das Wohlwollen. 194

KAPITEL 6. Die Eintracht 195

KAPITEL 7. Das Wohltun. Geben ist seliger als Nehmen. 196

KAPITEL 8. Aporien über die Freundschaft und deren Lösung. Ob man sich selbst mehr lieben soll als andere. Die Liebe eines jeden Menschen musz vor allem seinem eigenen besten Teile, dem Geiste, gelten. Aus dieser Liebe geht die Hingebung für die Freunde und das Vaterland naturgemäsz hervor 198

KAPITEL 9. Fortsetzung der Aporien über die Freundschaft. Ob der Glückliche der Freunde bedarf. Der wahrhaft Glückliche, d. i. der Tugendhafte, bedarf ihrer mehr als andere, um sie an seinem Glücke teil nehmen zu lassen und so das eigene Glück zu erhöhen. 201

KAPITEL 10. Fortsetzung. Ob man viele Freunde haben soll. Die wahre und eigentliche Freundschaft läszt keine grosze Zahl der Freunde zu. 204

KAPITEL 11. Fortzetzung. Ob man der Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedarf. Notwendiger ist der Besitz von Freunden im Unglück, sittlich schöner aber im Glück. Regeln, sich im Glück und im Unglück gegenüber den Freunden zu verhalten 205

KAPITEL 12. Fortsetzung. Ob den Freunden das Liebste das Zusammenleben ist. Es ist für sie die gröszte Freude und zugleich die gröszte gegenseitige Förderung in allem Guten 207

ZEHNTES BUCH.

Seite

KAPITEL 1. Von der Lust als dem vorgeblichen Zwecke des menschlichen Daseins. Sie ist das nach den Einen, während die Anderen die Lust für schlecht ausgeben, sei es im Ernst, sei es blos aus pädagogischem Interesse, der Abschreckung wegen 209

KAPITEL 2. Darlegung und Erörterung der Gründe für die beiden angegebenen Meinungen 210

KAPITEL 3. Darlegung der eigenen Meinung des Aristoteles über die Lust. Sie ist kein Werden und keine Bewegung, wie manche ihrer Tadler wollen, sondern der Tätigkeit, in deren Geleite sie auftritt, verwandt und darum gleich dieser etwas Fertiges und Ganzes. 214

KAPITEL 4. Die naturgemäsze Tätigkeit ist nämlich die natürliche Vollendung jedes Wesens und darum begehrenswert und lustvoll. Die Lust fliesst aus der naturgemäszen Tätigkeit und anderseits steigert und vollendet sie dieselbe 215

KAPITEL 5. Es gibt verschiedene Arten der Lust je nach Verschiedenheit der Wesen, denen sie eigen ist. Nach der verschiedenen Natur der Wesen richtet sich nämlich die Tätigkeit, die sie zur Vollendung bringt, und nach der Tätigkeit die sie begleitende Lust. Um die eigentümlich menschliche Lust zu ermitteln, gilt es darum, die eigentümlich menschliche Tätigkeit zu ermitteln. Beide, diese Tätigkeit und jene Lust, werden das Endziel und die Glückseligkeit des Menschen ausmachen 217

KAPITEL 6. Von der Glückseligkeit als dem wahren Ziele des Menschen. Auf Grund alles Vorausgegangenen musz sie in Tätigkeit bestehen, die sich selbst genügt und sich selbst Zweck ist 220

KAPITEL 7. Diese Tätigkeit musz von der höchsten und edelsten Kraft im Menschen ausgehen. Sie kann darum keine andere sein als Denktätigkeit und findet sich in einem Leben, das der Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit geweiht ist. In einem solchen Leben erfüllen sich alle Bedingungen der Glückseligkeit 222

KAPITEL 8. An zweiter Stelle oder in untergeordneter Weise liegt die Glückseligkeit in der Übung der sittlichen Tugenden. Dieselbe erfordert aber mehr äuszere Güter als das Leben der Betrachtung, und

Seite

somit ist das letztere auch wegen seiner Freiheit und Unabhängigkeit besser. Auch darum ist es das, weil es dem göttlichen Leben am ähnlichsten ist 224

KAPITEL 9. Jedenfalls ist für die Pflege des Lebens nach dem Geiste auch die Gunst der aüszeren Verhältnisse erforderlich. Indessen ist der Mann des Geistes mit wenigem zufrieden. — Ein letzter Grund für den Vorzug eines solchen Lebens 227

KAPITEL 10. Die Glückseligkeit als Ziel der staatlichen Gemeinschaft, dessen Erreichung durch die Tugend der Bürger bedingt ist. Tugend kommt von Gewöhnung, Gewöhnung von guten Gesetzen, unter denen man erzogen wird. Die Gesetze über Erziehung und Lehre hat der Staat zu geben und in dessen Ermangelung Eltern und Erzieher. Wie lernt man nun Gesetze geben? Von den Staatsmännern und den Sophisten lernt man es nicht, und da auch seine literarischen Vorgänger die Sache nicht genügend behandelt haben, so will Aristoteles über Gesetzgebung und Staatskunst sich im folgenden verbreiten *) 228

*) Einen ausführlichen alphabetischen Index zur Ethik findet man in der griech. Textausgabe von Susemihl S. 247—278.

ERSTES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung 1094a 1
und jeder Entschlusz 1), scheint ein Gut zu erstreben 2), weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet 3) hat, wonach alles strebt. Doch zeigt sich ein Unterschied der Ziele. Die einen sind Tätigkeiten, die anderen noch gewisse Werke oder Dinge auszer ihnen. Wo bestimmte Ziele auszer den Handlungen bestehen, da sind die Dinge ihrer Natur noch besser als die Tätigkeiten 4).

Da der Handlungen, Künste und Wissenschaften viele sind, ergeben sich auch viele Ziele. Das Ziel der Heilkunst 10
ist die Gesundheit, das der Schiffsbaukunst das Schiff, das der Strategik der Sieg, das der Wirtschaftskunst der Reichtum. Wo solche Verrichtungen unter *einem* Vermögen stehen, wie z. B. die Sattlerkunst und die sonstigen mit der Herstellung des Pferdezeuges beschäftigten Gewerbe unter der Reitkunst, und diese wieder nebst aller auf das Kriegswesen gerichteten Tätigkeit unter der Strategik, und ebenso andere unter anderen, da sind jedesmal die Ziele der architektonischen, d. h. der leitenden Verrichtungen vorzüglicher als die Ziele der untergeordneten, da letztere 20
nur um der ersteren willen verfolgt werden. Und hier macht es keinen Unterschied, ob die Tätigkeiten selbst das Ziel der Handlungen bilden oder auszer ihnen noch etwas anderes, wie es bei den genannten Künsten der Fall ist 5).

Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner selbstwegen wollen, und das andere nur um seinetwillen, und wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zwecke setzen — denn da ginge die Sache ins unendliche

fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel —, so musz ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein. Sollte seine Erkenntnis nicht auch für das Leben eine grosze Bedeutung haben und uns helfen, gleich den Schützen, die ein festes Ziel haben, das Rechte besser zu treffen? So gilt es denn, es wenigstens im Umrisz darzustellen, und zu ermitteln, was es ist und zu welcher Wissenschaft oder zu welchem Vermögen 6) es gehört.

Allem Anscheine nach gehört es der maszgebendsten und im höchsten Sinne leitenden Wissenschaft an, und das 1094b 1 ist offenbar die Staatskunst. Sie bestimmt, welche Wissenschaften oder Künste und Gewerbe in den Staaten vorhanden sein, und welche und wie weit sie von den Einzelnen erlernt werden sollen. Auch sehen wir, dasz die geschätztesten Vermögen: die Strategik, die Oekonomik, die Rhetorik, ihr untergeordnet sind. Da sie also die übrigen praktischen Wissenschaften in den Dienst ihrer Zwecke nimmt, auch autoritativ vorschreibt, was man zu tun und was man zu lassen hat, so dürfte ihr Ziel die Ziele der anderen als das höhere umfassen, und dieses ihr Ziel wäre demnach das höchste menschliche Gut. Denn wenn dasselbe auch für den Einzelnen und für das Gemeinwesen das nämliche ist, so musz es doch gröszer und vollkommener sein, das Wohl des Gemeinwesens zu begründen und zu erhalten. Man darf freilich schon sehr zufrieden sein, wenn man auch nur einem Menschen zum wahren Wohle verhilft, aber schöner und göttlicher ist es doch, wenn dies bei einem Volke oder einem Staate geschieht. Darauf also zielt die gegenwärtige Disciplin ab 7), die ein Teil der Staatslehre ist.

Was die Darlegung betrifft, so musz man zufrieden sein, wenn sie denjenigen Grad von Bestimmtheit erreicht, den der gegebene Stoff zuläszt. Die Genauigkeit darf man nicht bei allen Untersuchungen in gleichem Masze anstreben, so wenig als man das bei den verschiedenen Erzeugnissen der Künste und Handwerke tut 8). Das sittlich Gute und das Gerechte, das die Staatswissenschaft untersucht, zeigt solche Gegensätze und solche Unbeständigkeit, dasz es scheinen könnte, als ob es nur auf dem Gesetze, nicht auf der Natur beruhte 9). Und eine ähnliche Unbeständigkeit haftet auch den verschiedenen Gütern und Vorzügen an, indem viele durch sie zu Schaden kommen. Schon mancher ist wegen seines Reichtums und mancher wegen seines Mutes zugrunde gegangen. So musz man sich denn, wo die Darstellung es mit einem solchen Gegenstande zu tun hat und von

solchen Voraussetzungen ausgeht, damit zufrieden geben, die Wahrheit in gröberen Umrissen zu beschreiben. Und ebenso musz man wo nur das häufiger Vorkommende behandelt und vorausgesetzt werden kann, auch nur solches folgern wollen. Ganz ebenso hat aber auch der Hörer die einzelnen Sätze aufzunehmen. Darin zeigt sich der Kenner, dasz man in den einzelnen Gebieten je den Grad von Genauigkeit verlangt, den die Natur der Sache zuläszt, und es wäre geradeso verfehlt, wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen, als wenn man von einem Redner in einer Ratsversammlung strenge Beweise fordern wollte.

Jeder beurteilt nur dasjenige richtig, was er kennt, und 1095a ist darin ein guter Richter; deshalb wird für ein bestimmtes Fach der darin Unterrichtete und schlechthin der in allem Unterrichtete gut urteilen können. Darum ist ein Jüngling kein geeigneter Hörer der Staatswissenschaft. Es fehlt ihm die Erfahrung im praktischen Leben, dem Gegenstande und der Voraussetzung aller politischen Unterweisung. Auch wird er, wenn er den Leidenschaften nachgeht, diesen Unterricht vergeblich und nutzlos hören, da dessen Zweck nicht das Wissen, sondern das Handeln ist. Es macht hier auch keinen Unterschied, ob einer an Alter oder an Charakter der Reife ermangelt. Denn der Mangel hängt nicht von der Zeit ab, sondern kommt daher, dasz man der Leidenschaft lebt und nach ihr seine Ziele wählt. Für solche Leute bleibt das Wissen ebenso nutzlos, wie für den Unenthaltsamen, der das Gute will und es doch nicht tut. Wohl aber dürfte für diejenigen, die ihr Begehren und Handeln vernunftgemäsz einrichten, diese Wissenschaft von groszem Nutzen sein.

So viel stehe als Einleitung über den Hörer, über die Art, wie wir verstanden sein wollen, und über den Gegenstand, den wir zu behandeln haben.

Zweites Kapitel.

Nehmen wir jetzt wieder unser Thema auf und geben wir, da alles Wissen und Wollen nach einem Gute zielt 10), an, welches man als das Zielgut der Staatskunst bezeichnen musz, und welches im Gebiete des Handelns das höchste Gut ist. Im Namen stimmen hier wohl die meisten überein: *Glückseligkeit* 11) nennen es die Menge und die feineren Köpfe, und dabei gilt ihnen gut leben und sich gut

gehaben 12) mit glückselig sein als eins. Was aber die Glückseligkeit sein soll, darüber entzweit man sich, und die Mange erklärt sie ganz anders als die Weisen. Die einen erklären sie für etwas Greifbares und Sichtbares wie Lust, Reichtum und Ehre, andere für etwas anderes, mitunter auch dieselben Leute bald für dies bald für das: der Kranke für Gesundheit, der Notleidende für Reichtum, und wer seine Unwissenheit fühlt, bewundert solche, die grosze, seine Fassungskraft übersteigende Dinge vortragen. Einige dagegen meinten, dasz neben den vielen sichtbaren Gütern ein Gut an sich bestehe, das auch für alle diesseitigen Güter die Ursache ihrer Güte sei.

Alle diese Meinungen zu prüfen dürfte der Mühe nicht verlohnen; es wird genügen, wenn wir uns auf die gangbarsten und diejenigen, die einigermaszen begründet erscheinen, beschränken.

Wir müssen hierbei vor Augen halten, dasz ein grosser Unterschied ist zwischen den Erörterungen, die von den Principien ausgehen, und denen, die zu ihnen aufsteigen. Das war ja die Frage, welche auch *Plato* 13) mit Recht aufwarf und untersuchte, ob der Weg von den Principien aus- oder zu ihnen hingehe, ähnlich wie man in der 1095b Rennbahn von den Preisrichtern nach dem Ziele läuft oder umgekehrt. Man musz also ohne Zweifel mit dem Bekannten anfangen; dieses ist aber zweifach: es gibt ein Bekanntes für uns und ein Bekanntes schlechthin. Wir nun werden wohl mit dem für uns Bekannten anfangen müssen. Deshalb musz man eine gute Charakterbildung bereits mitbringen, um die Vorträge über das sittlich Gute und das Gerechte, überhaupt über die das staatliche Leben betreffenden Dinge, in ersprieszlicher Weise zu hören. Denn wir gehen hier von dem „Dasz" aus, und ist dieses hinreichend erklärt, so bedarf es keines „Darum" mehr. Wer nun so geartet ist, der kennt entweder die Principien schon oder kann sie doch leicht erlernen 14). Bei wem aber weder das eine noch das andere gilt, der höre, was *Hesiod* 15) sagt:

Der ist von allen der Beste, der selber jegliches findet.
Aber auch jener ist tüchtig, der guter Lehre Gehör gibt.
Wer aber selbst nichts erkennt, noch fremden Zuspruch bedächtig
Bei sich erwägt, der ist wohl unnütz unter den Menschen.

Drittes Kapitel.

Wir aber wollen den Punkt erörtern, von dem wir abgeschweift sind.

Nimmt man die verschiedenen Lebensweisen in Betracht, so scheint es einmal nicht grundlos, wenn die Menge, die rohen Naturen, das höchste Gut und das wahre Glück in die Lust setzen und darum auch dem Genuszleben fröhnen. Drei Lebensweisen sind es nämlich besonders, die vor den anderen hervortreten: das Leben, das wir eben genannt haben, dann das politische Leben und endlich das Leben der philosophischen Betrachtung. Die Menge nun zeigt sich ganz knechtisch gesinnt, indem sie dem Leben des Viehes den Vorzug gibt, und doch kann sie zu einiger Rechtfertigung anführen, dasz viele von den Hochmögenden die Geschmacksrichtung des Sardanapal teilen.

Die edeln und tatenfrohen Naturen ziehen die Ehre vor, die man ja wohl als das Ziel des öffentlichen Lebens bezeichnen darf. Indessen möchte die Ehre doch etwas zu oberflächliches sein, als dasz sie für das gesuchte höchste Gut des Menschen gelten könnte. Scheint sie doch mehr in den Ehrenden als in dem Geehrten zu sein. Vom höchsten Gute aber machen wir uns die Vorstellung, dasz es dem Menschen innerlich eigen ist und nicht so leicht verloren geht. Auch scheint man die Ehre zu suchen, um sich selbst für gut halten zu können. Denn man sucht seitens der Einsichtigen und derer, die einen kennen, geehrt zu werden, und zwar um der Tugend willen. So musz denn, falls ein solches Verhalten etwas beweist, die Tugend das Bessere sein. Nun könnte man ja vielmehr diese für das Ziel des Lebens in der staatlichen Gemeinschaft ansehen. Aber auch sie erscheint als ungenügend. Man kann scheints auch schlafen, während man die Tugend besitzt, oder sein Leben lang keine Tätigkeit ausüben und dazu noch die grösztenÜbel und Miszgeschicke zu erdulden haben, und wem ein 1096a solches Lebenslos beschieden ist, den wird niemand glücklich nennen, auszer um eben nur seine Behauptung zu retten. Doch genug hiervon; diese Sache ist ja bereits in den encyklischen Schriften 16) hinreichend besprochen worden.

Die dritte Lebensweise ist die theoretische oder die betrachtende; sie wird uns in einem späteren Abschnitte beschäftigen.

Das auf Gelderwerb gerichtete Leben hat etwas Unnatürliches und Gezwungenes an sich, und der Reichtum ist das

gesuchte Gut offenbar nicht. Denn er ist nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck. Eher könnte man sich deshalb für die vorhin genannten Ziele entscheiden, da sie wegen ihrer selbst geschätzt werden. Aber auch sie scheinen nicht das rechte zu sein, so viel man auch schon zu ihren Gunsten gesagt hat. So sei denn diese Frage verabschiedet.

Viertes Kapitel.

Besser ist es vielleicht auf das Universelle das Augenmerk zu richten und die Frage zu erörtern, wie dasselbe gemeint ist. Freilich fällt uns diese Untersuchung schwer, da befreundete Männer die Ideen eingeführt haben. Es dürfte aber vielleicht besser, ja Pflicht zu sein scheinen, zur Rettung der Wahrheit auch der eigenen Meinungen nicht zu schonen, zumal da wir Philosophen sind. Denn da beide uns lieb sind, ist es doch heilige Pflicht, die Wahrheit höher zu achten 17).

Diejenigen nun, welche diese Lehre aufgebracht haben, haben überall da keine Ideen angenommen, wo sie von einem Früher und Später redeten, daher sie auch für die Gesamtheit der Zahlen keine Idee aufgestellt haben. Nun steht aber das Gute sowohl in der Kategorie der Wesenheit als in der der Qualität und der Relation. Das „An-sich" aber und die Wesenheit ist von Natur früher als die Relation. Denn diese gleicht einem Nebenschöszling und einem Zubehör des Seienden. Folglich kann für diese Kategorien eine gemeinsame Idee nicht bestehen.

Da ferner das Gute in gleich vielen Bedeutungen mit dem Seienden ausgesagt wird (denn es steht in der Kategorie der Substanz, z. B. Gott, Verstand, in der der Qualität: die Tugenden, der Quantität: das rechte Masz, der Relation: das Brauchbare, der Zeit: der rechte Moment, des Ortes: der Erholungsaufenthalt u. s. w.), so gibt es offenbar kein Allgemeines, das gemeinsam und eines wäre. Denn dann würde man von ihm nicht in allen Kategorien, sondern nur in einer sprechen.

Ferner, da es von dem zu *einer* Idee Gehörigen auch nur eine Wissenschaft gibt, so wäre auch nur eine Wissenschaft von allem Guten. Nun aber sind ihrer viele, selbst von dem unter einer Kategorie Stehenden. So ist die Wissenschaft des rechten Moments im Kriege die Feldherrnkunst, in der Krankheit die Heilkunst, und die Wissenschaft des rechten

Maszes bei der Nahrung die Heilkunst, bei den leiblichen Anstrengungen die Gymnastik.

Man könnte aber auch fragen, was sie mit jenem „An-sich", das sie zu allem hinzusetzen, eigentlich meinen, da doch in dem Menschen an sich und dem Menschen ein 1096b und derselbe Begriff wiederkehrt, der des Menschen. Insofern beide Mensch sind, können sie nicht unterschieden sein. Dann gilt aber des gleiche für das Gute an sich und das Gute. Auch wird jenes Gute an sich nicht etwa darum in höherem Sinne gut sein, weil es ewig ist. Its doch auch, was lange besteht, deshalb nicht weiszer, als was nur einen Tag besteht.

Annehmbarer erscheint hier die Theorie der *Pythagoreer*, die das Eins in die Reihe der Güter stellen. Ihnen mag auch *Speusipp* gefolgt sein. Doch hiervon musz anderswo gehandelt werden.

Gegen das Gesagte könnte aber ein Bedenken laut werden, als ob nämlich jene Theorie nicht von allem Guten gelten solle, sondern ihr zufolge nur das seiner selbst wegen Erstrebte und Geliebte nach einer Idee benannt werde, während das, wodurch es hergestellt oder erhalten oder sein Gegenteil verhindert wird, seinetwegen und in anderem Sinne gut hiesze. Das Gute hätte also dann zweierlei Bedeutungen: das eine wäre gut an sich, das andere gut durch jenes. Trennen wir denn das an sich Gute von dem Nützlichen und sehen wir, ob es nach *einer* Idee benannt wird. Welche Beschaffenheit soll es haben, um gut an sich zu sein? Soll es das sein, was auch für sich allein erstrebt wird, wie das Denken, Sehen, gewisse Freuden und Ehren? Denn wenn wir auch wohl diese Dinge wegen etwas anderem erstreben, so kann man sie doch zu dem an sich Guten rechnen. Oder wäre es schlechterdings nichts anderes als die Idee? In diesem Falle wäre sie als Vorbild müszig. Wären aber auch die genannten Dinge an sich gut, so musz der Begriff der Güte in ihnen allen eindeutig auftreten, ganz so wie der Begriff weisz im Schnee und Bleiweisz. Nun ist aber bei der Ehre, der Klugheit und der Lust als Gütern dieser Begriff jedesmal anders und verschieden. Also ist das Gute nichts Gemeinsames, unter eine Idee Fallendes.

Aber inwiefern spricht man nun doch von *dem* Guten? Das viele Gute scheint doch nicht zufällig denselben Namen zu haben. Ist es also vielleicht darum, weil es von einem herkommt oder insgesamt auf eines hinzielt, oder

heiszt es vielmehr in analoger Weise gut? Nach dieser Weise ist ja was für den Leib des Auge ist, für die Seele der Verstand, und ähnliche Analogien gibt es noch viele. Aber wir müssen diesen Punkt wohl für jetzt fallen lassen, da eine genauere Behandlung desselben in einen anderen Teil der Philosophie gehört.

Ebenso ist es nicht dieses Ortes, die Ideenlehre weiter zu verfolgen. Wenn auch wirklich das gemeinsam ausgesagte Gute etwas Einzelnes und getrennt für sich Bestehendes sein sollte, so leuchtet doch ein, dasz der Mensch es weder in seinem Handeln verwirklichen, noch es erwerben könnte. Um ein solches Gut aber handelt es sich grade. Nun könnte man ja denken, die Kenntnis jenes getrennten
1097a Gutes fördere einen in bezug auf das Gute, das man erwerben und tun kann, und es wäre uns wie ein Muster, mit dessen Hilfe wir auch das für uns Gute besser erkennen, und, wenn wir es erkannt, erlangen könnten. Aber wenn auch diese Erwägung einigermaszen annehmbar klingt, so findet sie doch an den Künsten ihre Widerlegung. Denn während dieselben insgesamt nach einem Gute streben und das suchen, was daran noch mangelt, lassen sie die Erkenntnis dieses Guten auszer Acht. Es hat aber doch wohl wenig Schein, dasz alle Künstler ein derartiges Hilfsmittel nicht kennen und nicht einmal vermissen sollten. Auch wäre es sonderbar, was es einem Weber oder Zimmermann für sein Gewerbe nützen sollte, das Gute an sich zu kennen, oder wie einer ein besserer Arzt oder Strateg werden sollte, wenn er die Idee des Guten geschaut hat. Auch der Arzt scheints faszt nicht die Gesundheit an sich in's Auge, sondern die des Menschen, oder vielmehr die dieses Menschen in concreto. Denn er heilt immer nur den und den. Hierüber also sei soviel gesagt.

Fünftes Kapitel.

Kommen wir nun wieder auf das fragliche Gut zurück, um zu ermitteln, was es sein möge. Wir sehen, dasz es in jeder Tätigkeit und Kunst immer ein anderes ist: ein anderes in der Medizin, in der Strategik u. s. w. Was ist nun also das eigentümliche Gut einer jeden? Doch wohl das, wegen dessen in jeder alles andere geschieht. Das wäre in der Medizin die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus, in anderen Künsten wieder ein anderes, und bei allem Handeln und Wollen das Ziel.

Dieses ist es immer, wegen dessen man das übrige tut. Wenn es daher für alles, was unter die menschliche Handlung fällt, ein gemeinsames Ziel gibt, so ist dieses das durch Handeln erreichbare Gut, und wenn mehrere, diese. So ist denn unsere Erörterung auch auf diesem Wege wieder zu dem gleichen Ergebnisse gelangt. Jedoch müssen wir versuchen, dasselbe noch besser zu verdeutlichen.

Da der Ziele zweifellos viele sind und wir deren manche nur wegen anderer Ziele wollen, so leuchtet ein, dasz sie nicht alle Endziele sind, während doch das höchste Gut ein Endziel und etwas Vollendetes sein musz. Wenn es daher nur ein Endziel gibt, so musz dieses das Gesuchte sein, und wenn mehrere, dasjenige unter ihnen, welches im höchsten Sinne Endziel ist. Als Endziel in höherem Sinne gilt uns das seiner selbst wegen Erstrebte gegenüber dem eines andern wegen Erstrebten und das, was niemals wegen eines anderen gewollt wird, gegenüber dem, was ebenso wohl deswegen wie wegen seiner selbst gewollt wird, mithin als Endziel schlechthin und als schlechthin vollendet, was allezeit seinetwegen und niemals eines anderen wegen gewollt wird. Eine solche Beschaffenheit scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu besitzen. Sie
1097b wollen wir immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen, während wir die Ehre, die Lust, den Verstand und jede Tugend zwar auch ihrer selbst wegen wollen (denn wenn wir auch nichts weiter von ihnen hätten, so würden uns doch alle diese Dinge erwünscht sein), doch wollen wir sie auch um der Glückseligkeit willen in der Überzeugung eben durch sie ihrer teilhaftig zu werden. Die Glückseligkeit dagegen will keiner wegen jener Güter und überhaupt um keines anderen willen.

Zu demselben Ergebnisse mag uns der Begriff des Genügens führen. Das vollendet Gute musz sich selbst genügen. Wir verstehen darunter ein Genügen nicht blos für den Einzelnen, der für sich lebt, sondern auch für seine Eltern, Kinder, Weib, Freunde und Mitbürger überhaupt, da der Mensch von Natur für die staatliche Gemeinschaft bestimmt ist. Indessen musz hier eine Grenze gezogen werden. Denn wollte man dies noch weiter auf die Vorfahren und Nachkommen und auf die Freunde der Freunde ausdehnen, so käme man an kein Ende. Dies soll später in Betracht genommen werden. Als sich selbst genügend gilt uns demnach das, was für sich allein das Leben begehrenswert macht und keines weiteren bedarf. Für etwas Der-

artiges aber halten wir die Glückseligkeit, ja, für das Allerbegehrenswerteste, ohne dasz sie mit anderem, was man auch begehrt, von gleicher Art wäre. Denn wäre sie das, so würde sie offenbar durch den Hinzutritt des kleinsten Gutes noch in höherem Grade begehrenswert werden, da das Hinzugefügte ein Mehr des Guten bedeutet und das gröszere Gut auch naturgemäsz immer mehr begehrt wird.

Also: die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie das Endziel alles Handelns ist.

Sechstes Kapitel.

Jedoch mit der Erklärung, die Glückseligkeit sei das höchste Gut, ist vielleicht nichts weiter gesagt, als was jederman zugibt. Was verlangt wird ist vielmehr, dasz noch deutlicher angegeben werde, was sie ist.

Dies dürfte uns gelingen, wenn wir die eigentümlich menschliche Tätigkeit ins Auge fassen. Wie für einen Flötenspieler, einen Bildhauer oder sonst einen Künstler, und wie überhaupt für alles, was eine Tätigkeit und Verrichtung hat, in der Tätigkeit das Gute und Vollkommene liegt, so ist es wohl auch bei dem Menschen der Fall, wenn anders es eine eigentümlich menschliche Tätigkeit gibt. Sollte nun der Zimmermann und der Schuster bestimmte Tätigkeiten und Verrichtungen haben, der Mensch aber hätte keine und wäre zur Untätigkeit geschaffen? Sollte nicht vielmehr, wie beim Auge, der Hand, dem Fusze und überhaupt jedem Teile eine bestimmte Tätigkeit zutage tritt, so auch beim Menschen neben allen diesen Tätigkeiten noch eine besondere anzunehmen sein? Und welche wäre das wohl? Das Leben offenbar nicht, da dasselbe ja auch den Pflanzen eigen ist? Für uns aber steht das
1098a spezifisch Menschliche in Frage. An das Leben der Ernährung und des Wachstums dürfen wir also nicht denken. Hiernach käme ein sinnliches Leben in Betracht. Doch auch ein solches ist offenbar dem Pferde, dem Ochsen und allen Sinnenwesen gemeinsam. So bleibt also nur ein nach dem vernunft-begabten Seelenteile tätiges Leben übrig, und hier gibt es einen Teil, der der Vernunft gehorcht, und einen anderen, der sie hat und denkt 18). Da aber auch das tätige Leben in doppeltem Sinne verstanden wird, so kann es sich hier nur um das aktuell oder wirklich tätige Leben, als das offenbar Wichtigere, handeln 19).

Wenn aber das eigentümliche Werk und die eigentümliche Verrichtung des Menschen in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele besteht, und wenn uns die Verrichtung eines Tätigen und die Verrichtung eines tüchtigen Tätigen als der Art nach dieselbe gilt, z. B. das Spiel des Citherspielers und des guten Citherspielers, und so überhaupt in allen Fällen, indem wir zu der Verrichtung noch das Merkmal überwiegender Tugend oder Tüchtigkeit hinzusetzen und als die Leistung des Citherspielers das Spielen, als die Leistung des guten Citherspielers aber das gute Citherspiel bezeichnen, wenn, sagen wir, dem so ist, und wir als die eigentümliche Verrichtung des Menschen ein gewisses Leben ansehen, nämlich mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln, als die Verrichtung des guten Menschen aber eben dieses nur mit dem Zusatze: gut und recht — wenn endlich als gut gilt, was der eigentümlichen Tugend oder Tüchtigkeit des Tätigen gemäsz ausgeführt wird, so bekommen wir nach alle dem das Ergebnis: *das menschliche Gut ist der Tugend gemäsze Tätigkeit der Seele,* und gibt es mehrere Tugenden: *der besten und vollkommensten Tugend gemäsze Tätigkeit.* Dazu musz aber noch kommen, dasz dies ein volles Leben hindurch dauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.

Siebentes Kapitel.

Dies möge als Umrisz der Darstellung des höchsten Gutes gelten. Denn man musz dasselbe wohl zunächst nach den Grundlinien beschreiben und darauf diese im einzelnen ausführen 20). Sind erst die Grundlinien einer Sache vorhanden, so kann jeder daran weiter arbeiten und das einzelne nachtragen, und die Zeit ist hierbei eine gute Finderin und Helferin. So erklärt sich auch das Wachstum der Künste: das Fehlende dazutun kann jeder.

Man denke auch an die schon oben 21) gemachte Bemerkung und verlange Genauigkeit nicht bei allen Gegenständen in gleichem Masze, sondern immer nur nach Maszgabe des gegebenen Stoffes und nur soweit, als es zu dem jeweiligen Vorhaben paszt. Der Zimmerman und der Geometriker suchen die gerade Linie in verschiedener Weise; der eine nur, insofern er sie für seine Arbeit braucht, während der andere wissen will, was und wie beschaffen

sie ist; denn er betrachtet die Wahrheit. Ebenso ist auf allen anderen Gebieten zu verfahren, damit nicht das Beiwerk zuletzt das Werk überwuchert 22).

1098b Man darf auch nicht unterschiedslos überall nach der Ursache fragen 23). Bei einigem genügt es vielmehr, das „dasz" gehörig nachzuweisen, wie auch bei den Prinzipien; das „dasz" ist ja Erstes und Prinzip. Die Prinzipien selbst aber werden teils durch Induktion erkannt, teils durch Wahrnehmung, teils durch eine Art Gewöhnung, teils noch auf andere Weise 24). Man musz sie also im einzelnen auf die ihrer Besonderheit entsprechende Art zu ermitteln suchen und sich rechte Mühe geben, sie zutreffend zu bestimmen. Denn das Prinzip als Anfang dürfte mehr als die Hälfte des Ganzen sein und schon von selbst vieles erklären, was man wissen möchte 25).

Achtes Kapitel.

Wir müssen dasselbe jedoch nicht nur auf grund der Schluszfolgerung und der begrifflichen Voraussetzungen zu ermitteln suchen, sondern ebenso auf grund der darüber herrschenden Ansichten. Mit der Wahrheit stimmen alle Tatsachen überein, mit dem Irrtum aber gerät die Wahrheit bald in Zwiespalt.

Man unterscheidet drei Arten von Gütern: äuszere Güter, Güter der Seele und Güter des Leibes. Von diesen gelten die der Seele als die wichtigsten, als Güter im vollkommensten Sinne. Die seelischen Akte und Tätigkeiten legen wir aber der Seele bei. Mithin möchte unsere Begriffsbestimmung zutreffend sein, wenn anders jene alte, auch von den Philosophen allgemein adoptierte Schätzung der Güter etwas beweist.

Auch darum erscheint sie als richtig, weil sie als Endziel gewisse Akte und Tätigkeiten aufstellt. Denn so liegt das Endziel in Gütern der Seele, auch insofern sie den äuszeren Gütern gegenüberstehen.

Ebenso stimmt es zu ihr, dasz man von dem Glücklichen sagt, er lebe gut und gehabe sich gut. Mit unserer Definition ist ja ungefähr so viel gesagt wie gutes Leben und gutes Gehaben 26).

Neuntes Kapitel.

Auch alle Erfordernisse zur Glückseligkeit, die man von den verschiedenen Seiten geltend gemacht hat, scheinen sich in unserer Bestimmung zu finden. Die einen halten die Glückseligkeit für Tugend, andere für Klugheit, andere für eine Art Weisheit, wieder andere für alles dieses oder eines davon in Verbindung mit Lust oder doch nicht ohne Lust. Andere nehmen auch noch den äuszeren Segen hinzu. Diese Ansichten werden teils von vielen Alten, teils von einzelnen berühmten Männern vertreten. Von beiden ist aber nicht anzunehmen, dasz sie ganz und gar fehl gehen, vielmehr werden sie je in einer Beziehung, wo nicht gar in den meisten, Recht haben.

Mit denen also, die die Glückseligkeit in die Tugend oder auch in eine Tugend setzen, stimmen wir überein. Denn in den Bereich der Tugend fällt die ihr gemäsze Tätigkeit. Nur möchte es keinen kleinen Unterschied machen, ob man das höchste Gut in ein Besitzen oder ein Gebrauchen, in einen bloszen Habitus oder in eine Tätigkeit setzt. Der Habitus kann ja, wie z. B. bei einem, der schläft 1099a oder sonst wie ganz untätig ist, vorhanden sein, ohne irgend etwas Gutes zu verrichten, der Aktus, die Tätigkeit, aber nicht. Denn sie wird notwendig handeln und gut handeln. Wie aber in Olympia nicht die Schönsten und Stärksten den Kranz erlangen, sondern die, die kämpfen (denn nur unter ihnen befinden sich die Sieger), so werden auch nur die, die recht handeln, dessen, was im Leben schön und gut ist, teilhaftig 27).

Auch ist ihr Leben an und für sich genuszvoll. Lust genieszen ist etwas Seelisches, und lustbringend ist für jeden dasjenige, wovon er ein Liebhaber ist, wie z. B. das Pferd für den Pferdeliebhaber, und für den Liebhaber des Schauspiels dieses. Ebenso ist das Gerechte für den Freund der Gerechtigkeit und überhaupt das Tugendgemäsze für den Freund der Tugend lustbringend. Bei der Menge freilich steht das Lustgewährende miteinander im Widerspruch, weil es diese Eigenschaft nicht von Natur hat, dagegen gewährt den Liebhabern des sittlich Guten dasjenige Lust, was sie von Natur gewährt. Diese Eigenschaft haben aber die tugendgemäszen Handlungen, und so müssen dieselben gleichzeitig für den Tugendhaften und an sich mit Lust verbunden sein. Daher bedarf auch sein Leben

der Lust nicht wie einer äuszern Zugabe, sondern es hat dieselbe schon in sich. Denn abgesehen von dem Gesagten ist der nicht wahrhaft tugendhaft, der an sittlich guten Handlungen keine Freunde hat, und niemand wird einen Mann gerecht nennen, wenn er an gerechten, oder freigebig, wenn er an freigebigen Handlungen keine Freude hat, und so weiter. Ist dem aber so, dann müssen die tugendgemäszen Handlungen an sich genuszreich, überdies aber auch gut und schön sein, und zwar dieses alles im höchsten Masze, wenn anders der Tugendhafte richtig über sie urteilt. Das tut er aber wie gesagt. Und somit ist die Glückseligkeit das Beste, Schönste und Genuszreichste zugleich, und diese Dinge liegen nicht auseinander, wie die Aufschrift zu *Delos* will:

Schönstes ist was Gerechtestes ist, das Beste Gesundsein,
Aber das Süsseste ist, wenn man erlangt was man liebt.

Denn dieses alles kommt den besten Tätigkeiten zugleich zu. In diesen aber oder der besten ihrer liegt nach uns die Glückseligkeit.

Indessen bedarf dieselbe wie gesagt auch wohl der äuszeren Güter, da es unmöglich oder schwer ist, das Gute und Schöne ohne Hilfsmittel zur Ausführung zu bringen. Vieles
1099b wird wie durch Werkzeuge mit Hilfe der Freunde, des Reichtums und des Einflusses im Staate zustande gebracht; andererseits trübt der Mangel gewisser Dinge, wie ehrbarer Herkunft, braver Kinder, körperlicher Schönheit die Glückseligkeit. Der kann nicht als sonderlich glücklich gelten, der von ganz häszlichem Aüszern oder ganz gemeiner Abkunft oder einsam und kinderlos ist, und noch weniger vielleicht einer, der ganz lasterhafte Kinder oder Freunde hat oder die guten Freunde und Kinder, die er hatte, durch den Tod verlor. Deshalb also bedarf die Glückseligkeit wie gesagt auch solcher äuszeren Güter, und so mag es sich erklären, dasz einige das äuszere Wohlergehen der Glückseligkeit gleich setzen, wie andere die Tugend.

Zehntes Kapitel.

Daher 28) wirft sich auch die Frage auf, ob die Glückseligkeit durch Lernen, Gewöhnung oder sonst eine Übung erworben, oder durch eine göttliche Fügung oder auch durch Zufall dem Menschen zu teil wird.

Man kann nun annehmen, dasz wenn irgend etwas ein Geschenk der Götter an die Menschen ist, dann die Glückseligkeit von Gott kommt, und zwar um so mehr, als sie von den menschlichen Gütern das Beste ist.

Indessen gehört das wohl mehr zu einer anderen Untersuchung 29). Aber selbst wenn sie nicht von den Göttern verliehen, sondern durch Tugend und ein gewisses Lernen oder Üben erworben wird, scheint sie zu dem Göttlichsten zu gehören; denn der Preis und das Ziel der Tugend musz doch das Beste und etwas Göttliches und Seliges sein. Dann wäre sie auch für viele zugleich erreichbar, da sie allen, die in bezug auf die Tugend nicht gleichsam verstümmelt sind, durch Schulung und sorgfältige Bemühung zu teil werden könnte. Wenn es aber besser ist, dasz der Mensch auf diese Weise glücklich wird statt durch Zufall, so darf man annehmen, dasz es sich auch wirklich so verhält, da alles, was die Natur hervorbringt, immer so vollkommen angelegt ist, als es nur sein kann. Dasselbe gilt von dem, was die Kunst und jede mit Einsicht wirkende Ursache, besonders die beste und höchste, hervorbringt. Das Gröszte und Schönste aber dem Zufall zu überlassen, wäre Irrtum und Lästerung 30).

Dasselbe geht aber auch aus unserer Begriffsbestimmung hervor, nach der die Glückseligkeit eine gewisse tugendgemäsze Tätigkeit der Seele ist. Soll das gelten, so können die übrigen Güter teils von selbst der Tugend niemals fehlen, teils kommen sie für dieselbe naturgemäsz nur als brauchbare und hilfreiche Werkzeuge in betracht. Auch stimmt dies mit dem anfänglich Gesagten, wo wir das Ziel der Staatskunst für das beste und höchste erklärt haben. Der Staatskunst ist es um nichts so sehr zu tun, als darum, die Bürger in den Besitz gewisser Eigenschaften zu setzen, sie nämlich tugendhaft zu machen und fähig und willig, das Gute zu tun.

Daher nennen wir billigerweise weder einen Ochsen noch ein Pferd noch sonst ein Tier glückselig. Denn kein Tier 1100a ist des Anteils an einer solchen Tätigkeit fähig. Und aus demselben Grunde ist auch kein Kind glückselig, weil es wegen seines Alters noch nicht in der gedachten Weise tätig sein kann, und wenn Kinder hin und wieder doch so genannt werden, so geschieht es in der Hoffnung, dasz sie es erst werden. Denn zur Glückseligkeit gehört wie gesagt vollendete Tugend und ein volles Leben. Im Leben tritt mancher Wechsel, mancher Zufall ein, und der Glücklichste kann im Alter noch von schweren Unglücksfällen getroffen

werden, wie in den Heldengedichten von *Priamus* erzählt wird; wer aber solches Unglück erfahren und elend geendet hat, den preist niemand glücklich.

Elftes Kapitel.

Sollen wir nun auch sonst keinen Menschen glücklich nennen, so lange er lebt, sondern nach dem Ausspruche des *Solon* sein Ende abwarten? Und wenn dies gelten soll, wäre der Mensch vielleicht auch dann glückselig, wenn er gestorben ist? Oder ist das letztere nicht durchaus ungereimt, besonders für uns, die wir die Glückseligkeit für eine Tätigkeit erklären? Wenn wir aber nicht den Verstorbenen glückselig nennen und auch Solon es so nicht meint, sondern nur, dasz man erst dann einen Menschen mit Sicherheit glücklich nennen kann, weil er dann allem Übel und Ungemach enthoben ist, so hat auch das sein Bedenken. Denn es scheint auch noch für den Verstorbenen, so gut wie für den Lebenden, der nichts davon erfährt, Übel und Güter zu geben, z. B. Ehrungen und Diffamationen, Glück und Unglück der Kinder und der Nachkommen überhaupt. Aber auch dabei findet sich ein Bedenken. Ein Mensch, der bis in sein hohes Alter glücklich gelebt hat und ebenso gestorben ist, kann noch mancherlei Veränderungen in seinen Nachkommen erleiden; die einen können tugendhaft sein und ein dem entsprechendes Lebenslos genieszen, die anderen umgekehrt, und sonst können sie noch auf alle mögliche Weise von ihren Eltern sich unterscheiden. Und da wäre es nun ungereimt, wenn der Todte sich mit veränderte und bald glücklich bald unglücklich würde. Ungereimt wäre es aber auch, wenn die Schicksale der Nachkommen nicht einmal für gewisse Zeit die Eltern oder Vorfahren mit berühren sollten.

Kommen wir indessen auf das erste Bedenken zurück. Denn mit ihm findet gleichzeitig vielleicht auch dieses zweite seine Erledigung.

Soll man wirklich das Ende abwarten müssen und dann erst einen Menschen glücklich preisen dürfen, nicht als wäre er es dann, sondern weil er es vorher war, wie wäre es da nicht ungereimt, dasz zur Zeit seines Glückes dieses Wirkliche nicht mit Wahrheit von ihm soll ausgesagt
1100b werden, weil man die Lebenden wegen der Wechselfälle des Schicksals nicht glücklich preisen mag, und weil die Glückseligkeit für etwas Bleibendes und sehr schwer Wandelbares gilt, während die Geschicke sich oft bei denselben Menschen im Kreise bewegen? Offenbar müszte man, wenn man sich so nach den Schicksalen richten wollte, denselben Menschen oftmals glückselig und wieder unglückselig nennen und so den Glückseligen für eine Art Chamäleon erklären und für einen Mann, der auf schwachen Füszen steht. Ist es nicht vielmehr ganz und gar verkehrt, hier auf die Schicksale zu sehen, da in ihnen nicht das Heil und Unheil liegt, sondern das menschliche Leben, wie wir gesagt haben, der Glücksgüter nur wie einer Zugabe bedarf, während für die Glückseligkeit die tugendhaften Handlungen entscheidend sind und für die Unglückseligkeit die entgegengesetzten?

Übrigens erhält unsere Definition auch durch dieses Bedenken eine erneute Bestätigung. Bei keinem menschlichen Dinge ist eine solche Beständigkeit zu finden wie in den tugendhaften Tätigkeiten. Sie erscheinen ja noch beständiger als das Wissen, und unter ihnen selbst sind wieder die vornehmsten die beständigsten, insofern der Glückliche am meisten und am anhaltendsten in ihnen lebt. Denn daher kommt es wohl, dasz sie nicht in Vergessenheit geraten. So wird denn das Geforderte sich wirklich bei dem wahrhaft Glücklichen finden, und sein Leben lang wird er sein, was sein Name besagt. Denn stets oder baüfiger als alles andere wird die Tugend der Gegenstand seiner Tätigkeit und seiner Betrachtung sein, und stets wird die Unglücksfälle aufs beste und „in alle Weise würdiglich" zu tragen wissen der wahrhaft tugendhafte Mann, der Mann „auf viereck'ger Basis ohne Fehl" 31).

Da aber vieles von der Laune des Glücks abhängt, Groszes und Kleines, so leuchtet ein, dasz die kleinen Glücks- wie Unglücksfälle für das Leben keinen Ausschlag geben; grosze und viele Ereignisse dagegen machen, wenn sie glücklich ausfallen, das Dasein noch glücklicher (denn sie selbst sind naturgemäsz des Lebens Schmuck, und der Gebrauch, den man von ihnen macht, wird lobenswert und tugendgemäsz sein); fallen sie aber umgekehrt aus, so sind sie für das Lebensglück wie ein Druck und eine Trübung, da sie schmerzen und an mancher Tätigkeit verhindern. Allein auch hier wird die sittliche Schönheit durchleuchten, wenn man viele schwere Schläge des Schicksals gelassen erträgt, nicht aus Gefühllosigkeit, sondern aus edler und hoher Gesinnung.

Wenn aber wirklich, wie wir das vorhin ausgesprochen

haben, die Tätigkeiten es sind, die über das Leben entscheiden, so kann keiner, der glückselig ist, unglückselig werden, da er niemals hassenswertes und schlechtes tun wird. Der wahrhaft Tugendhafte und Verständige wird, das
1101a steht zu hoffen, jedes Geschick mit Würde tragen und immer dasjenige tun, was unter den jedesmaligen Umständen das beste ist, wie wir uns ja auch den guten Strategen als einen Mann vorstellen, der sein Heer, wie es eben ist, so gut als möglich zum Kriege verwendet, und den guten Schuster als einen Mann, der aus dem verfügbaren Leder so gute Schuhe wie möglich macht, und so weiter durch den ganzen Bereich der Künste. Ist dem aber so, dann kann der Glückselige zwar niemals ganz unglücklich werden, aber freilich auch nicht vollkommen glücklich sein, wenn ihm das Los eines Priamus beschieden ist. So ist denn auch sein Stand nicht etwa buntem Wechsel unterworfen. Denn einerseits wird er seiner Glückseligkeit nicht leicht und nicht durch die ersten besten Unfälle, sondern nur durch schwere und zahlreiche Schicksalsschläge verlustig gehen, andererseits wird er aber auch nach solchen Heimsuchungen nicht in kurzer Zeit wieder glückselig werden können, sondern, wenn überhaupt, erst nach langer und geraumer Zeit, wenn er in derselben groszer Güter teilhaftig geworden ist.

Was hindert uns demnach als glückselig zu bezeichnen denjenigen, der gemäsz vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äuszeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das nicht blos eine kurze Zeit, sondern ein ganzes, volles Leben lang. Oder sollen wir noch hinzusetzen, dasz er auch in Zukunft so leben und in diesen Verhältnissen sterben müsse, da wir die Zukunft nicht kennen und doch von der Glückseligkeit behaupten, dasz sie Endziel und schlechthinnige Vollendung ist. Demgemäsz werden wir diejenigen unter den Lebenden glückselig nennen, denen die genannten Dinge zukommen und zukommen werden, aber freilich glückselig nur als Menschen.

Hierüber sei denn soviel festgestellt. Dass aber die Schicksale der Nachkommen und aller Freunde die Glückseligkeit ganz und gar nicht berühren sollen, erscheint doch allzu inhuman und den allgemeinen Überzeugungen widersprechend. Da aber der Ereignisse so viele und so vielfach verschiedene sind und uns manche mehr, manche weniger berühren, so wäre es eine langwierige, ja endlose Aufgabe, alle einzelnen Fälle zu unterscheiden, und es wird genügen, wenn wir nur im allgemeinen und im Umrisz darüber sprechen.

Da also, wie von den eigenen Unglücksfällen nur ein Teil von Belang und Gewicht ist, andere aber unbedeutender erscheinen, es sich grade so mit den Schicksalen aller Freunde verhält, und da ferner der Unterschied, ob Unfälle Lebende oder Verstorbene treffen, ungleich gröszer ist als der, ob gesetzwidrige und furchtbare Handlungen in den Tragödien vorkommen oder in der Wirklichkeit, so musz freilich auch dieser Unterschied in Rechnung gebracht werden, aber wohl noch mehr der Umstand, dasz man bezüglich der Verstorbenen im Ungewissen darüber ist, ob sie an den Gütern und Übeln dieses Lebens noch Anteil 1101b haben. Denn aus den angeführten Gründen ist wohl, wenn auch etwas Gutes oder Schlimmes die Todten noch berührt, dasselbe nur etwas Schwaches und Geringes entweder an sich oder für sie, oder doch nur von der Bedeutung und Beschaffenheit, dasz es sie nicht glücklich macht, wenn sie es nicht sind, noch, wenn sie es sind, sie ihrer Glückseligkeit beraubt. Es möchte nun das Glück wie das Unglück ihrer Freunde für die Hingeschiedenen wirklich von einiger Bedeutung sein, doch nur in der Art und so weit, dasz es weder die Glückseligen unselig machen, noch sonst ihren Zustand umgestalten kann 32).

Zwölftes Kapitel.

Nachdem wir dies festgestellt haben, wollen wir zusehen, ob die Glückseligkeit zu den des Lobes oder vielmehr zu den der Ehre würdigen Dingen gehört. Denn zu den bloszen Vermögen gehört sie offenbar nicht.

Jedes Lobenswerte scheint darum gelobt zu werden, weil es eine bestimmte Qualität hat und sich zu etwas in bestimmter Weise verhält. Wir loben den Gerechten, den Starkmütigen und überhaupt den Tugendhaften und die Tugend, wegen der Handlungen und Werke; ebenso den Starken, den Schnellfüszigen u. s. w., weil er eine bestimmte Qualität besitzt und sich zu etwas gutem und trefflichem in bestimmter Weise verhält. Das erhellt auch aus dem Lobe, das wir den Göttern spenden: es erschiene lächerlich, wenn wie es von unseren Verhältnissen hernähmen, und dieses darum, weil das Lob, wie wir gesagt haben, um einer bestimmten Beziehung willen gespendet wird. Wenn aber das Lob auf solches geht, so leuchtet ein, dasz es für das Beste kein Lob gibt, sondern etwas Gröszeres und Besseres, wie man denn auch sieht. Wir preisen die

Götter glücklich und selig, und ebenso preisen wie die göttlichsten der Menschen glücklich. Ebenso die besten der Güter: Niemand lobt die Glückseligkeit so wie die Gerechtigkeit, sondern man preiset sie wie etwas Göttlicheres und Besseres.

Auch *Eudoxus* scheint über die Güter sehr richtig zu urteilen, wenn er der Lust den höchsten Preis zuerkennt; denn dasz sie, obwohl zu den Gütern gehörig, nicht gelobt werde, das sei, meinte er, ein Beweis, dasz sie besser ist als das Lobenswerte, und solches sei Gott und das Gute. Das Lob nämlich gebührt der Tugend, weil man durch sie fähig wird, das Gute zu tun, Preis aber den Werken, leiblichen sowohl als geistigen.

Doch dieses genauer zu bestimmen, gehört wohl eher in die Theorie der Lobreden. Für uns erhellt aus dem 1102a Gesagten, dasz die Glückseligkeit zu den verehrungswürdigen und vollkommenen Dingen zählt. Und das wohl auch deswegen, weil sie Prinzip ist. Denn um des Prinzips willen tun wir alle alles übrige, das Prinzip aber und der Grund des Guten gilt uns für etwas Ehrwürdiges und Göttliches.

Dreizehntes Kapitel.

Da aber die Glückseligkeit eine der vollendeten Tugend gemäsze Tätigkeit der Seele ist, so haben wir die *Tugend* zum Gegenstande unserer Untersuchung zu machen, da wir dann auch die Glückseligkeit besser werden verstehen lernen. Um die Tugend scheint auch der wahre Staatsmann sich am meisten zu bemühen, da er die Bürger tugendhaft und den Gesetzen gehorsam machen will. Ein Beispiel dafür haben wir an den Gesetzgebern der Kreter und Lacedämonier und wohl noch an einigen anderen dieser Art. Wenn sonach diese Betrachtung zur Staatskunst gehört, so bleibt unsere Untersuchung zweifellos dem eingangsbezeichneten Plane treu. Die Tugend aber, der unsere Betrachtung gilt, kann selbstverständlich nur die menschliche sein. Wir wollten ja auch nur das menschliche Gut und die menschliche Glückseligkeit zu ermitteln suchen.

Unter menschlicher Tugend verstehen wir aber nicht Tüchtigkeit des Leibes, sondern solche der Seele, wie wir ja auch unter der Glückseligkeit eine Tätigkeit der Seele verstehen. Ist aber dem also, so musz der Staatsmann und der Lehrer der Staatswissenschaft bis zu einem gewissen

Grade mit der Seelenkunde vertraut sein, grade wie wer die Augen oder sonst einen Leibesteil heilen will, deren Beschaffenheit kennen musz, und zwar jener noch vielmehr als dieser, weil die Staatskunst viel würdiger und besser ist als die Heilkunst. In der Tat machen sich die tüchtigen Ärzte mit der Untersuchung des Körpers sehr viel zu schaffen. So musz nun auch der Lehrer der Staatskunst die Seele zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, aber immer nur um der angegebenen Zwecke willen und soweit, als es für diese Zwecke genügt; noch genauer darauf einzugehen, ist wohl für die gestellte Aufgabe der Mühe zu viel.

Einiges aus der Seelenlehre ist nun in den exoterischen 33) Schriften ausreichend behandelt und mag hier Verwendung finden. So, dasz die Seele einen unvernünftigen und einen vernünftigen Teil hat. Ob diese beiden Teile sich so von einander unterscheiden wie die Teile des Körpers und alles Teilbare, oder ob sie ihrer Natur nach untrennbar und nur dem Begriffe nach zwei sind wie die innere und äuszere Seite der Kreisperipherie, ist für unseren Zweck gleichgültig 34). In dem unvernünftigen Vermögen ist wieder ein Teil wie ein allem Lebendigen Gemeinsames, nämlich das vegetative Vermögen, das Prinzip der Ernährung und des Wachstums. Denn ein solches Seelenvermögen ist wohl in allem, was sich ernährt, schon für die Embryonen anzu- 1103b nehmen und ebenso für die ausgebildeten Individuen, und zwar mit besserem Fug und Grunde als irgend ein anderes. Dasselbe hat nun offenbar eine generalle, nicht die spezifisch menschliche Vollkommenheit. Denn dieser Teil und dieses Vermögen scheint ganz besonders im Schlafe tätig zu sein; im Schlafe aber sind der Gute und der Schlechte am wenigsten zu erkennen. Daher auch das Sprüchwort: Zwischen den Glücklichen und den Unglücklichen ist ihr halbes Leben lang kein Unterschied. Dies ist auch nicht auffallend. Denn der Schlaf ist eine Untätigkeit der Seele, insofern sie tugendhaft und schlecht genannt wird, nur dasz manche von den im wachen Zustande vorausgegangenen Bewegungen sich allmälig im Schlafe einigermaszen zur Geltung bringen und in diesem Anbetracht die Traüme tugendhafter Menschen besser werden als die beliebiger Leute.

Doch genug hiervon und lassen wir das vegetative Vermögen, da es von Natur an der menschlichen Tugend keinen Teil hat. Es scheint aber auch ein anderer Teil der Seele ohne Vernunft zu sein, jedoch in gewisser Beziehung an der Vernunft teil zu nehmen. Wir loben nämlich an dem

Enthaltsamen und Unenthaltsamen die Vernunft und den vernünftigen Seelenteil. Denn er ermahnt richtig und zum Guten. Aber die Erfahrung lehrt, dasz den Genannten noch ein anderes Prinzip auszer der Vernunft eingepflanzt ist, das dieser widerstrebt und widerstreitet. Wie gelähmte Leibesteile, wenn man sie nach rechts bewegen will, umgekehrt sich nach links drehen, so und nicht anders verhält es sich mit der Seele: die Begierden des Unenthaltsamen gehen auf das Gegenteil von dem, was die Vernunft gebietet, nur dasz man die Verkehrung am Leibe sieht, dagegen an der Seele nicht. Trotzdem mögen wir überzeugt sein, dasz auch in der Seele etwas auszer der Vernunft vorhanden ist, was dieser entgegensteht und widerstreitet. In wie weit dasselbe von der Vernunft verschieden ist, ist hier gleichgültig. Und doch scheint es wie gesagt an der Vernunft teil zu nehmen. Es gehorcht ihr ja beim Enthaltsamen. Noch gehorsamer aber ist es beim Mäszigen und Starkmütigen, bei denen alles mit der Vernunft im Einklang steht 35).

Es erweist sich also auch das unvernünftige Vermögen als zweifach: das pflanzliche hat gar nichts mit der Vernunft gemein, das sinnlich begehrende dagegen und überhaupt das strebende Vermögen nimmt an ihr in gewisser Weise teil, insofern es auf sie hört und ihr Folge leistet. Das wäre also etwa in der Art, wie wir uns in praktischen Dingen nach dem Rate des Vaters und der Freunde, nicht wie in der Wissenschaft nach den Sätzen der Mathematik richten. Dasz aber der unvernünftige Teil gewissermaszen von der Vernunft überredet wird, beweisen auch die Ermahnungen, alle Zurechtweisung und Ermunterung. Soll man aber diesem Teil ebenfalls Vernunft zuschreiben, so ist auch das vernünftige Vermögen zweifach: das eine hat eigentlich Vernunft und hat sie in sich selbst, das andere hat sie wie ein Kind, das auf seinen Vater hört.

Nach diesem Unterschiede wird auch die Tugend eingeteilt. Von den Tugenden nennen wir die einen *dianoëtische* oder *Verstandestugenden,* die anderen *ethische* oder *sittliche Tugenden.* Verstandestugenden sind Weisheit, Verstand und Klugheit, sittliche Tugenden Freigebigkeit und Mäszigkeit. Denn wenn wir von dem sittlichen Charakter sprechen, sagen wir nicht, dasz einer weise oder verständig, sondern dasz er sanft und mäszig ist. Wir loben aber auch den Habitus der Weisheit. Ein lobenswerter Habitus wird aber Tugend genannt.

ZWEITES BUCH.

Erstes Kapitel.

Wenn sonach die Tugend zweifach ist, eine Verstandestugend und eine sittliche Tugend, so entsteht und wächst die erstere hauptsächlich durch Belehrung und bedarf deshalb der Erfahrung und der Zeit; die sittliche dagegen wird uns zuteil durch Gewöhnung, wovon sie auch den Namen erhalten hat, der nur wenig von dem Worte Gewohnheit verschieden ist 1).

Daraus erhellt auch, dasz keine von den sittlichen Tugenden uns von Natur zuteil wird. Denn nichts natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden. Der Stein z. B., der sich von Natur nach unten bewegt, kann nicht gewöhnt werden, sich nach oben zu bewegen, wenn man ihn auch durch vieltausendmaliges Emporschleudern daran gewöhnen wollte, und ebensowenig kann das Feuer an die Bewegung nach unten oder sonst etwas an ein seiner Natur entgegengesetztes Verhalten gewöhnt werden. Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen; zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.

Ferner bringen wir von dem, was wir von Natur besitzen, zuerst die Vermögen mit, und dann erst äuszeren wir die entsprechenden Tätigkeiten, wie man an den Sinnen sehen kann. Wir haben ja nicht durch oftmaliges Sehen oder oftmaliges Hören den betreffenden Sinn bekommen, sondern es ist umgekehrt dem Besitze der Gebrauch gefolgt, nicht dem Gebrauche der Besitz. Die Tugenden dagegen erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nach-

dem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. So wird man durch Bauen ein Baumeister und durch Citherspielen ein Citherspieler. Ebenso werden wir aber
1103b auch durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäszigkeit mäszig, durch Werke des Starkmuths starkmüthig. Das bestätigen auch die Vorgänge im Staatsleben. Die Gesetzgeber machen die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft; das ist wenigstens die Absicht jedes Gesetzgebers; wer es aber nicht recht angeht, der verfehlt seinen Zweck, und darauf läuft der ganze Unterschied von guter und schlechter Staatsverfassung hinaus.

Ferner entsteht jede Tugend aus denselben Ursachen, durch die sie zerstört wird, gerade wie es bei den Kunsten der Fall ist. Durch Citherspielen wird man z. B. ein guter und auch ein schlechter Citherspieler, und entsprechendes gilt vom Baumeister und jedem anderen Handwerker oder Künstler. Wer nämlich gut baut, wird dadurch ein guter Baumeister, und wer schlecht baut, ein schlechter. Wäre dem nicht so, so bedürfte es keines Lehrers, sondern jeder käme als Meister oder als Stümper auf die Welt. Grade so ist es nun auch mit den Tugenden. Durch das Verhalten im kommerziellen Verkehr werden wir gerecht oder ungerecht; durch das Verhalten in Gefahren und die Gewöhnung, vor ihnen zu bangen oder ihnen zu trotzen, werden wir mannhaft oder feige. Und ganz ebenso ist es mit den Anlässen zur Begierde oder zum Zorne: die einen werden mäszig und sanftmütig, die anderen zügellos und jähzornig, je nachdem sie in solchen Fällen sich so verhalten oder so, mit einem Worte: aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus. *Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen;* denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus. Und darum ist nicht wenig daran gelegen, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel oder besser gesagt alles an.

Zweites Kapitel.

Da die gegenwärtige Untersuchung keine blosze Erkenntnis verfolgt, wie es sonst bei den Untersuchungen der Fall ist (denn wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden; sonst wäre unsere Arbeit zu nichts nütze), so müssen wir unser Augenmerk auf die *Handlungen* und auf die Art ihrer Ausführung

richten. Denn die Handlungen sind es, wie wir gesagt haben, durch welche die Beschaffenheit des Habitus bestimmt wird.

Dasz man nun nach der rechten Vernunft handeln musz, ist eine allgemeine Regel, die wir hier zu Grunde legen, um hernach 2) zu bestimmen, was die rechte Vernunft ist, und wie sie sich zu den anderen Tugenden verhält. Das aber möge im voraus als zugestanden gelten, dasz jede
1104a Theorie der Sittlichkeit nur allgemeine Umrisse liefern und nichts mit unbedingter Bestimmtheit vortragen darf. Darum haben wir ja auch gleich eingangs bemerkt, dasz die Anforderungen an eine Erörterung sich je nach dem Stoffe richten müssen. Was aber dem Bereiche des sittlichen Handelns und des im Leben Nützlichen angehört, hat nichts an sich, was ein für alle mal feststände, so wenig als das Gesunde. Und wenn das schon für die allgemeinen Regeln gilt, so läszt das Einzelne und Konkrete noch weniger genaue und absolut gültige Vorschriften zu, da es unter keine Kunst und keine Lehrüberlieferung fällt. Hier musz vielmehr der Handelnde selbst wissen, was dem gegebenen Fall entspricht, wie dies auch in der Heilkunst und in der Steuermannskunst geschieht. Aber trotz dieses Charakters unserer Disziplin müssen wir sehen, wie zu helfen ist.

Zuerst kommt in Betracht, dasz Dinge dieser Art ihrer Natur nach durch Mangel und Übermasz zu Grunde gehen. Man kann das, wenn man für Unbekanntes Bekanntes als Beweis benutzen soll, an der Stärke und der Gesundheit sehen. Übertriebene Körperübungen ebenso wie unzureichende führen den Verlust der Leibeskraft herbei. Desgleichen verdirbt ein Übermasz oder ein unzureichendes Masz von Speise und Trank die Gesundheit, während das rechte Masz sie hervorbringt, stärkt und erhält. Ebenso ist es nun auch mit der Mäszigkeit, dem Starkmut und den anderen Tugenden. Wer alles flieht und fürchtet und nichts erträgt, wird feig, dagegen wer gar nichts fürchtet und gegen alles angeht, tollkühn. Desgleichen wird wer jede Lust genieszt und sich keiner enthält, zügellos, wer aber jede Lust flieht, wie die sauertöpfischen Leute, verfällt in eine Art Stumpfsinn. Denn Mäszigkeit und Starkmut wird durch das Zuviel und Zuwenig aufgehoben, durch die rechte Mitte aber erhalten.

Aber nicht blos die Entstehung, das Wachstum und der Untergang kommt aus denselben und durch dieselben Ursachen; auch die Tätigkeiten werden mit diesen Ursachen auf einem Felde liegen. So ist es ja auch bei den Dingen,

die uns bekannter sind, wie bei der Stärke: sie entsteht dadurch, dasz man viele Nahrung zu sich nimmt und viele Anstrengungen erträgt, und der Starke vermag wieder am besten dergleichen zu tun. Ebenso verhält es sich mit den Tugenden: durch die Enthaltung von sinnlichen Genüssen werden wir mäszig, und sind wir es geworden, so können wir uns ihrer am besten enthalten. Desgleichen mit dem
1104b Mute: indem wir uns gewöhnen, Gefahren zu verachten und zu bestehen, werden wir mutig, und sind wir es geworden,
10 werden wir am leichtesten Gefahren bestehen können.

Als ein Zeichen des Habitus musz man die mit den Handlungen verbundene Lust oder Unlust betrachten. Wer sich sinnlicher Genüsse enthält und eben hieran Freude hat, ist mäszig, wer aber hierüber Unlust empfindet, ist zuchtlos. Und wer Gefahren besteht und sich dessen freut oder wenigstens keine Unlust darüber empfindet, ist mutig, wer aber darüber Unlust empfindet, ist feig. Denn die sittliche Tugend hat es mit der Lust und der Unlust zu tun 3). Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der
20 Unlust wegen unterlassen wir das Gute. Darum musz man, wie *Plato* sagt, von der ersten Kindheit an einigermaszen dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll. Denn das ist die rechte Erziehung 4).

Die Tugenden bewegen sich ferner um das Tun und Leiden. Da aber mit allem, was man tut und leidet, Lust und Unlust verbunden ist, so wird die Tugend sich um Lust und Unlust bewegen.

Dies zeigen auch die Strafen an, die darin bestehen, dasz
30 Genuszbringendes entzogen und Schmerzliches angetan wird. Sie sind gleichsam ein Heilverfahren; die Heilung eines Übels aber pflegt von seinem Gegenteil auszugehen.

Ferner bewegt sich, wie wir vorhin sagten, jeder Habitus bei seiner Betätigung von Natur aus in dem und um das, wodurch er geeignet ist, verschlechtert oder verbessert zu werden. Nun wird er aber verschlechtert durch Lust und Unlust, wenn er bei beiden sucht und flieht, was er nicht soll, oder wann er nicht soll, oder wie er nicht soll, oder wie sonst noch derartiges im Begriffe unterschieden wird.
40 Daher bestimmt man wohl auch die Tugend als eine gewisse Unempfindlichkeit und Ruhe, jedoch mit Unrecht, weil man Unempfindlichkeit schlechthin fordert, statt zu sagen, wie man unempfindlich sein musz und wie nicht, und wann, und was sonst noch hieher gehört. Als Voraussetzung gelte

also, dasz eine derartige Tugend 5) überall da, wo es sich um Lust und Unlust handelt, das Beste vollbringt, wie die Schlechtigkeit das Gegenteil.

Eben dies kann uns auch noch durch folgendes klar werden. Da drei Dinge Gegenstand des freien Strebens und drei Gegenstand des Fliehens sind: das sittlich Gute, das Nützliche und das Angenehme oder Lusterregende, und deren Gegenteil: das Böse, das Schädliche und das Unangenehme oder Unlusterregende, so gilt zwar für alles dieses, dasz der Tugendhafte darin das Rechte trifft und 10
der Schlechte es verfehlt, am meisten aber gilt es für die Lust. Denn sie ist allen Sinnenwesen gemeinsam und mit allem, was unter die menschliche Wahl fällt, verbunden. 1105a
Auch das sittlich Gute und das Nützliche erscheint ja als lustbringend.

Ferner ist die Lust mit uns allen von Kindesbeinen an verwachsen, daher es schwer hält, dieses durch das Leben in uns festgewurzelte Gefühl abzustreifen.

Auch machen wir, die einen mehr die anderen weniger, Lust und Unlust zur Richtschnur unserer Handlungen. 20
Diese beiden Gefühle sind darum notwendig die Angelpunkte unserer ganzen Theorie. Denn es ist für das Handeln von der grösten Wichtigkeit, ob man in der rechten oder in der verkehrten Weise Lust und Unlust empfindet.

Endlich ist es, wie *Heraklit* 6) sagt, noch schwerer, die Lust zu bekämpfen als den Zorn. Um das Schwerere aber bemüht sich allezeit wie die Kunst so die Tugend, und durch dieses wird das Gute zum Besseren. Und so dreht sich auch aus diesem Grunde das ganze Geschäft der Tugend und der Staatskunst um Lust und Unlust. Wer 30
sich hier gut verhält, ist gut, und wer sich schlecht verhält, ist schlecht.

So hätten wir denn dargelegt, dasz die Tugend es mit Lust und Unlust zu tun hat, dasz sie an den Ursachen ihrer Entstehung auch die ihres Wachstums und, wenn sich an ihnen etwas ändert, auch ihres Untergangs besitzt; endlich, dasz sie in denselben Dingen, woraus sie entsteht, sich tätig erweist.

Drittes Kapitel. 40

Man könnte jedoch fragen, wie wir sagen dürfen, dasz man durch Handlungen der Gerechtigkeit gerecht und durch Handlungen der Mäszigkeit mäszig werden müsse, da man

doch, um sich gerecht und mäszig zu verhalten, schon gerecht und mäszig sein müsse, grade wie man, um Grammatik und Musik zu üben, schon ein Grammatiker und Musiker sein musz.

Aber dieses ist ja nicht einmal bei den Künsten richtig. Man kann doch auch durch Zufall, oder wenn ein anderer einem vorspricht, so reden, wie die Sprachlehre es vorschreibt. So wird man denn erst dann ein Sprachkundiger sein, wenn man nicht blos redet wie die Grammatik vorschreibt, sondern auch, weil sie es so vorschreibt, was beides dann der Fall sein wird, wenn man gemäsz selbsteigener Kenntnis der Grammatik redet.

Überdies ist es auch mit den Künsten nicht in gleicher Weise wie mit den Tugenden bestellt. Die Erzeugnisse der Künste haben ihre Güte in sich selbst, so dasz es genügt, wenn man sie so hervorbringt, dasz sie eine bestimmte Beschaffenheit haben. Eine dem sittlichen Bereiche angehörende Handlung aber ist nicht schon dann eine Handlung der Gerechtigkeit und Mäszigkeit, wenn sie selbst eine bestimmte Beschaffenheit hat, sondern erst dann, wenn auch der Handelnde bei der Handlung gewisse Bedingungen erfüllt, wenn er erstens wissentlich, wenn er zweitens mit Vorsatz, und zwar mit einem einzig auf die sittliche Handlung gerichteten Vorsatz, und wenn er drittens fest und ohne
1105b Schwanken handelt. Für die Künste zählen diese Bedingungen nicht mit, da es bei ihnen nur auf das Wissen und Können ankommt. Für die Tugend aber bedeutet das Wissen wenig oder nichts, das andere dagegen, was nur durch fortgesetzte Übung der Gerechtigkeit und Mäszigkeit erworben wird, bedeutet nicht wenig, sondern alles. Die Werke werden mithin als Werke der Gerechtigkeit und Mäszigkeit bezeichnet, wenn sie solche sind, wie sie der Gerechte und Mäszige verrichtet. Dagegen ist gerecht und mäszig, nicht wer sie verrichtet, sondern wer sie so verrichtet, wie es der Gerechte und der Mäszige tun.

Es ist also richtig gesprochen, dasz man durch Handlungen der Gerechtigkeit ein gerechter und durch Handlungen der Mäszigkeit ein mäsziger Mann wird. Niemand aber, der sie nicht verrichtet, ist auch nur auf den Wege, tugendhaft zu werden. Aber der grosze Haufe gibt sich damit nicht ab, sondern man glaubt schon, wenn man nur hohe Worte redet, ein Philosoph zu sein und so ein braver Mann zu werden. Und so macht man es wie die Kranken, die den Arzt zwar aufmerksam anhören, aber von seinen

Anordnungen nichts befolgen. Sowenig also jene bei solchem Heilverfahren körperlich wohl fahren können, können diese es geistig, wenn das ihre Philosophie ist 7).

Viertes Kapitel.

Hiernächst müssen wir untersuchen, *was die Tugend ist.*

Da es dreierlei psychische Phänomene gibt: Affekte, Vermögen und jene dauernden Beschaffenheiten, die man Habitus nennt, so wird die Tugend von diesen dreien eines sein müssen. Als Affekte bezeichnen wir: Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Liebe, Hasz, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust oder Unlust verbunden ist; als Vermögen das, was uns für diese Gefühle empfänglich macht, was uns z. B. befähigt, Zorn oder Trauer oder Mitleid zu empfinden; als Habitus endlich das, was macht, dasz wir uns in Bezug auf die Affekte richtig oder unrichtig verhalten, wie wir uns z. B. in Bezug auf den Zorn unrichtig verhalten, wenn er zu stark oder zu schwach ist, richtig dagegen, wenn er die rechte Mitte hält, und ähnliches gilt für die übrigen Affekte.

Affekte nun sind die Tugenden und die Laster nicht, weil wir nicht wegen der Affekte tugendhaft oder lasterhaft genannt werden, wohl aber wegen der Tugenden und Laster, und weil wir nicht wegen der Affekte gelobt und getadelt werden — denn man wird nicht gelobt; wenn man sich fürchtet oder wenn man zornig wird, und nicht getadelt, wenn man einfach zornig wird, sondern wenn es auf bestimmte Weise geschieht —, wohl aber wird uns
1106a wegen der Tugenden und der Laster Lob oder Tadel zu teil. Ferner werden wir zornig und geraten wir in Furcht ohne vorausgegangene Selbstbestimmung, die Tugenden aber sind Akte der Selbstbestimmung oder können doch von diesem Akte nicht getrennt werden. Überdies sagen wir, dasz wir durch die Affekte bewegt, durch die Tugenden und Laster aber nicht bewegt, sondern in eine bestimmte bleibende Disposition gebracht werden.

Aus diesen Gründen sind die Tugenden auch keine Vermögen. Denn wir heiszen nicht darum gut oder böse, weil wir das blosze Vermögen der Affekte besitzen, noch werden wir darum gelobt oder getadelt. Überdies sind die Vermögen Naturgabe, gut oder böse aber sind wir nicht von Natur, wie wir schon oben ausgeführt haben.

Wenn nun die Tugenden keine Affekte und auch keine

Vermögen sind, so bleibt nur übrig, dasz sie ein Habitus sind.
So hätten wir denn erklärt, was die Tugend der Gattung nach ist.

Fünftes Kapitel.

Aber diese Bestimmung, dasz die Tugend ein Habitus ist, reicht nicht hin; wir müssen auch angeben, welcher Art derselbe ist.

Hier ist zu sagen, dasz jede Tugend oder Tüchtigkeit einerseits dasjenige selbst, woran sie sich findet, vollkommen macht andererseits seiner Leistung die Vollkommenheit verleiht. Die Tüchtigkeit des Auges macht z. B. das Auge selbst und seine Leistung gut, da sie bewirkt, dasz wir gut sehen. Desgleichen macht die Tüchtigkeit des Pferdes, dasz es selbst gut ist, und dasz es gut läuft, den Reiter gut trägt und vor dem Feinde gut stand hält. Wenn sich dieses nun bei allem so verhält, so musz auch die Tugend des Menschen ein Habitus sein, vermöge dessen er selbst gut ist und sein Werk gut verrichtet.

Wie das geschehen könne, haben wir schon angegeben, stellt sich aber auch noch auf anderem Wege heraus, wenn wir betrachten, von welcher Art die Natur der Tugend ist. In allem, was kontinuierlich und was teilbar ist, läszt sich ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches antreffen, und zwar entweder mit Rücksicht auf die Sache selbst oder mit Rücksicht auf uns. Das Gleiche aber ist ein Mittleres zwischen Übermasz und Mangel. Mittleres der Sache nach nennen wir dasjenige, was von beiden Enden gleich weit entfernt ist, und dieses ist bei allem eines und dasselbe, dagegen Mittleres für uns, was weder ein Übermasz noch einen Mangel hat, und dieses ist nicht bei allem eines und dasselbe. Wenn z. B. zehn viel sind und zwei wenig, so nimmt man sechs für das der Sache nach Mittlere, weil es um gleich viel mehr und weniger ist. Das ist die Mitte nach dem arithmetischen Verhältnisse. Das Mittlere für uns kann dagegen so nicht bestimmt werden. Wenn für
1106b jemanden zehn Pfund zu verzehren viel sind und zwei Pfund wenig, so wird der Ringmeister nicht sechs vorschrieben. Denn auch das ist vielleicht für den, der sie zu sich nehmen soll, viel oder wenig, wenig für einen Milo 8), viel für einen Anfänger in den Übungen. Dasselbe gilt für den Wettlauf und Ringkampf. So meidet denn jeder Kundige das Übermasz und den Mangel und sucht

und wählt die Mitte, nicht die Mitte der Sache nach, sondern die Mitte für uns.

Wenn nun jede Wissenschaft und Kunst ihre Leistung dadurch zu einer vollkommenen gestaltet, dasz sie auf die Mitte sieht und dieselbe zum Zielpunkte ihres Tuns macht — deswegen pflegt man ja von gut ausgeführten Werken zu sagen, es lasse sich nichts davon und nichts dazu tun, in der Überzeugung, dasz Übermasz und Mangel die Güte aufhebt, die Mitte aber sie erhält —, wenn also die guten Künstler wie gesagt diese Mitte bei ihrer Arbeit im Auge behalten, und wenn die Tugend gleich der Natur sicherer und besser ist als alle Kunst 9), so musz wohl dies als Schluszsatz sich ergeben, dasz die Tugend nach der Mitte zielt, die sittliche oder Charaktertugend wohl verstanden, da sie es mit den Affekten und Handlungen zu tun hat, bei denen es eben ein Übermasz, einen Mangel und ein Mittleres gibt. Beim Zagen z. B. und beim Trotzen, beim Begehren, Zürnen, Bemitleiden und überhaupt bei aller Empfindung von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und Zuwenig, und beides ist nicht gut; dagegen diese Affekte zu haben, wann man soll, und worüber und gegen wen und weswegen und wie man soll, das ist die Mitte und das Beste, und das ist die Leistung der Tugend. Ebenso gibt es bei den Handlungen ein Übermasz, einen Mangel und eine Mitte. Die Tugend aber liegt auf dem Felde der Affekte und Handlungen, wo das Übermasz verfehlt ist und der Mangel Tadel erfährt, die Mitte aber Lob erntet und das Rechte trifft. Beides aber, gelobt werden und das Rechte treffen, ist der Tugend eigentümlich. Mithin ist die Tugend eine Mitte, da es ihr wesentlich ist, nach dem Mittleren zu zielen.

Ferner kann man auf vielfache Weise fehlen — das Schlechte gehört ja zum Unbegrenzten, wie die *Pythagoreer* bildlich sagten, das Gute aber zum Begrenzten —, dagegen kann man es nur auf eine Weise recht machen; weshalb auch jenes leicht ist und dieses schwer 10). Denn es ist leicht das Ziel zu verfehlen, aber schwer es zu treffen. Auch aus diesem Grunde gehört demnach das Übermasz und der Mangel dem Laster an, die Mitte aber der Tugend. Denn „Nur eine Weise kennt die Tugend, doch viele das Laster" 11).

Sechstes Kapitel.

Es ist mithin die Tugend *ein Habitus des Wählens, der*
1107a *die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt.* Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaszes und des Mangels; sie ist aber auch noch insofern Mitte, als sie in den Affekten und Handlungen das Mittlere findet und wählt, während die Fehler in dieser Beziehung darin bestehen, dasz das rechte Masz nicht erreicht oder überschritten wird.

Deshalb ist die Tugend nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte; insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Aüszerstes und Ende.

Doch faszt nicht jede Handlung oder jeder Affekt eine Mitte, da sowohl manche Affekte, wie Schadenfreude, Schamlosigkeit und Neid, als auch manche Handlungen, wie Ehebruch, Diebstahl und Mord, schon ihrem Namen nach die Schlechtigkeit in sich schlieszen. Denn alles dieses und ähnliches wird darum getadelt, weil es selbst schlecht ist, nicht sein Zuviel und Zuwenig. Demnach gibt es hier nie ein richtiges Verhalten, sondern immer lediglich ein verkehrtes, und das Gute und Schlechte liegt bei solchen Dingen nicht in den Umständen, wie wenn es sich z. B. beim Ehebruch darum fragte, mit wem und wann und wie er erlaubt sei, sondern es ist überhaupt gefehlt, irgend etwas derartiges zu tun. Ebensowenig nun darf man bei der Ungerechtigkeit, Feigheit und Zuchtlosigkeit nach einer Mitte oder nach einem Zuviel oder Zuwenig fragen. Denn so bekämen wir eine Mitte des Zuviel und Zuwenig und ein Zuviel des Zuviel und ein Zuwenig des Zuwenig. Wie es vielmehr bei der Mäszigkeit und dem Starkmut kein Zuviel und Zuwenig gibt, weil die Mitte gewissermaszen Ende und Aüszerstes ist, so gibt es auch in jenen Dingen keine Mitte und kein Zuviel und Zuwenig, sondern wie man sie auch tun mag, immer ist es gefehlt. Denn es gibt beim Zuviel und Zuwenig überhaupt keine Mitte, wie bei der Mitte kein Zuviel und Zuwenig.

Siebentes Kapitel.

Dies ist aber nicht nur so allgemein aufzustellen, sondern auch ins Einzelne zu verfolgen. In den Erörterungen, die

das Handeln betreffen, sind die allgemeinen Sätze am leersten, während die partikulären einen gröszeren Inhalt an Wahrheit haben. Denn die Handlungen bewegen sich um das Einzelne, und mit ihm müssen die Behauptungen übereinstimmen. Dieses Einzelne wollen wir aus der Einteilung entnehmen.

Bei den Affekten der Furcht und der Zuversicht ist der Mut die Mitte. Wer hier durch Übermasz fehlt, hat, wenn 1107b es durch Furchtlosigkeit geschieht, keinen besonderen Namen — wie denn so manches keine eigene Benennung hat —, geschieht es aber durch ein Übermasz von Zuversicht, so heiszt er tollkühn; wer aber durch ein Übermasz von Furcht und einen Mangel an Zuversicht fehlt, heiszt feig.

Bei den Affekten der Lust und der Unlust, nicht bei allen jedoch und am wenigsten bei allen Unlustempfindungen, ist die Mitte Mäszigkeit, das Übermasz Zuchtlosigkeit oder Unmäszigkeit. Menschen, die auf dem Gebiete der Lustempfindungen zu wenig tun, gibt es wohl kaum. Darum haben auch sie keinen eigenen Namen erhalten. Wir wollen sie indessen unempfindlich nennen 12).

In Geldsachen, im Geben wie im Nehmen, ist die Mitte Freigebigkeit, das Übermasz und der Mangel Verschwendung und Geiz, und zwar so, dasz beide Fehler beide Extreme aufweisen, jedoch umgekehrt zu einander. Der Verschwender gibt zu viel und nimmt zu wenig; der Geizige dagegen nimmt zu viel und gibt zu wenig. Diese allgemeinen und summarischen Daten mögen einstweilen genügen. Später 13) wollen wir hierüber Genaueres feststellen.

Es gibt auch in Geldsachen noch andere Charaktereigenschaften: die Hochherzigkeit als Mitte (denn der Hochherzige unterscheidet sich von dem Freigebigen: bei ihm handelt es sich um groszes, bei dem anderen um kleines), ferner die Sucht, geschmacklosen und grosztuerischen Aufwand zu machen, als Übermasz, endlich die Engherzigkeit als Mangel. Diese Extreme decken sich nicht mit denen der Freigebigkeit. Inwiefern sie es nicht tun, soll später gesagt werden.

In Bezug auf Ehre und Schande ist die Mitte Hochsinn, das Übermasz heiszt Aufgeblasenheit, der Mangel ist niederer Sinn. Wie aber nach dem vorhin Gesagten die Freigebigkeit, deren unterscheidendes Merkmal darin liegt, sich im Kleinen zu betätigen, sich zu der Hochherzigkeit verhält, so verhält sich zum Hochsinn, der auf grosze Ehre gerichtet ist, eine gewisse Eigenschaft, die auf die Ehre im Kleinen ausgeht. Man kann nämlich auf die rechte Weise nach der Ehre

verlangen und mehr, als recht ist, und weniger. Wer in diesem Verlangen zu weit geht, heiszt ehrgeizig; wer nicht weit genug geht, heiszt ein Mensch ohne Ehrgeiz; wer aber die Mitte einhält, für den fehlt die bezeichnende Benennung. Ebenso sind die Eigenschaften selbst ohne Namen; nur diejenige des Ehrgeizigen heiszt Ehrgeiz. Und darum erheben hier die beiden Extreme Anspruch auf die Mitte, und auch wir nennen denjenigen, der hier die rechte Mitte einhält, bald ehrgeizig, bald frei von Ehrgeiz und haben bald für den Ehrgeizigen, bald für den Nichtehrgeizigen 1108a ein Lob. Warum wir dieses tun, soll später dargelegt werden. Jetzt wollen wir noch das Übrige in der begonnenen Weise besprechen.

Auch bei dem Zorne gibt es ein Übermasz, einen Mangel und eine Mitte. Da aber die Sprache fast keinen Namen dafür hat, so wollen wir den Menschen, der die Mitte einhält, sanftmütig und so dann die Mitte Sanftmut nennen. Von den Extremen soll der, der das Zuviel hat, zornmütig und sein Fehler Zornmütigkeit heiszen, wer das Zuwenig hat, etwa zornlos und das Zuwenig Zornlosigkeit.

Es gibt auch noch drei andere Mitten, die zwar in einer Hinsicht mit einander übereinstimmen, aber im übrigen verschieden sind. Sie beziehen sich alle drei auf den geselligen Verkehr in Worten und Handlungen, unterscheiden sich aber dadurch, dasz die eine sich auf die Wahrheit in denselben bezieht, die beiden anderen auf das Angenehme, einmal das Angenehme des Scherzes und dann das Angenehme im sonstigen Verkehr. Auch hierüber müssen wir sprechen, damit wir desto deutlicher erkennen, dasz die Mitte in allem das Lobenswerte ist, die Extreme aber weder recht noch lobenswert sind, sondern tadelnswert. Für die meisten Eigenschaften fehlen hier wieder die Bezeichnungen. Wir wollen jedoch versuchen, ihnen wie den übrigen Namen zu geben um der Deutlichkeit und Verständlichkeit willen.

Bezüglich der Wahrheit soll wer die Mitte einnimmt, wahrhaft und die Mitte Wahrhaftigkeit heiszen. Ihre Entstellung nach seiten des Zuviel heisze Prahlerei und wem sie eigen ist, prahlerisch, die nach seiten des Zuwenig Ironie oder verstellte Unwissenheit, die Person ironisch 14).

Bei jener Annehmlichkeit, die der Scherz zu bereiten pflegt, heisze wer die Mitte hält, artig, die Eigenschaft Artigkeit, das Übermasz Possenreiszerei und die Person Possenreiszer; wer endlich hier zu wenig hat, steif und die Art Steifheit 15).

Bezüglich der Annehmlichkeit im Verkehr überhaupt

heisze wer sie uns in der rechten Weise bereitet, freundlich und die Mitte Freundlichkeit 16); wer hier zu viel tut, wird, wenn es ohne Eigennutz geschieht, gefallsüchtig, und wenn es aus Selbstsucht geschieht, schmeichlerisch genannt. Wer endlich hierin zurückbleibt und in allen Stücken widerwärtig ist, wird als streitsüchtig und eigensinnig bezeichnet.

Auch bei den Affekten und dem durch sie bestimmten Verhalten gibt es eine Mitte. So ist die Scham keine Tugend, und doch wird der Schamhafte gelobt. Denn auch hier redet man von einem, der die Mitte hält, von einem anderen, der die Sache übertreibt, wie der Blöde, der sich über alles schämt, und von einem dritten, der zu wenig oder gar kein Schamgefühl hat, dem Unverschämten. Wer aber die Mitte beobachtet, ist schamhaft. Ferner ist Entrüstung die Mitte 1108b zwischen Neid und Schadenfreude. Alle diese drei Affekte führen sich auf die Freude und die Betrübnis über das, was dem Nächsten begegnet, zurück. Wem die Entrüstung eigen ist, der betrübt sich, wenn es denen, die es nicht verdienen, gut geht; der Neidische, ihn überbietend, betrübt sich über alle, denen es gut geht, und der Schadenfrohe ist so weit davon entfernt, sich zu betrüben, dasz er sich vielmehr freut.

Doch hierüber zu reden wird sich an einem anderen Orte Gelegenheit bieten. Von der Gerechtigkeit aber werden wir erst weiterhin handeln, indem wir sie, die einen doppelten Sinn hat, in ihre beiden Seiten zerlegen und von jeder zeigen, wie sie eine Mitte ist. Desgleichen werden wir von den logischen oder Verstandestugenden erst später sprechen.

Achtes Kapitel.

Da es somit dreierlei Eigenschaften gibt, zwei verkehrte, die eine an Übermasz krankend, die andere an Mangel, und eine gute, die Mitte, so ist jede jeder in gewisser Weise entgegengesetzt. Die Extreme sind der Gegensatz zur Mitte und zu einander, und die Mitte ist der Gegensatz zu den Extremen. Denn wie Gleiches gegen Kleineres gehalten gröszer und gegen Gröszeres gehalten kleiner ist, so ist die Mitte im Vergleich zum Mangel ein Übermasz und im Vergleich zum Übermasz ein Mangel, und dieses gilt gleichmäszig für die Affekte und für die Handlungen. Der Mutige erscheint gegen den Feigling als tollkühn und gegen den Tollkühnen als feig; desgleichen der Mäszige gegen den Unempfindlichen als zügellos und gegen den Zügellosen

als unempfindlich, und der Freigebige gegen den Knicker als Verschwender und gegen den Verschwender als knickerig. Daher schieben die Extremen den Mittleren von sich weg je einer dem anderen zu und nennen den Mutigen, wenn es der Feigling ist, tollkühn, und wenn es der Tollkühne ist, feig, und ähnlich geht es bei den übrigen Eigenschaften.

Während diese Dinge in der angegebenen Weise einander entgegengesetzt sind, stehen die Extreme doch in einem gröszeren Gegensatze zu einander als zur Mitte. Denn sie stehen von einander weiter ab als von der Mitte, wie das Grosze vom Kleinen und das Kleine vom Groszen weiter absteht als beide vom Gleichen. Auch zeigen manche Extreme eine gewisse Ähnlichkeit mit der Mitte, so die Tollkühnheit mit dem Mute, und die Verschwendung mit der Freigebigkeit. Dagegen haben die Extreme mit einander die gröszte Unähnlichkeit. Was aber am weitesten von einander absteht, bestimmt man als Gegenteil oder als konträren Gegensatz, und so musz denn auch was weiter von einander absteht, in vollkommenerem Sinn Gegenteil von einander sein.

Zu der Mitte bildet bald der Mangel bald das Übermasz
1109a den gröszeren Gegensatz, so bei dem Mute nicht die Tollkühnheit, ein Übermasz, sondern die Feigheit, ein Mangel, dagegen bei der Mäszigkeit nicht die Stumpfsinnigkeit, ein Defekt, sondern die Zuchtlosigkeit, ein Übermasz. Dieses rührt von einer doppelten Ursache her. Die eine liegt in der Sache selbst. Weil das eine Extrem der Mitte näher und ähnlicher ist, so stellen wir nicht es selbst, sondern sein Gegenteil zu ihr in Gegensatz; so stellen wir, weil dem Mute die Tollkühnheit ähnlicher und näher zu sein scheint, die Feigheit aber unähnlicher, vielmehr diese letztere in Gegensatz zum Mute, weil das von der Mitte Entferntere als mehr gegenteilig erscheint. Das ist also die eine, in der Sache liegende Ursache. Die andere liegt in uns selbst. Das, wozu wir von Natur irgend wie mehr geneigt sind, erscheint als der Mitte mehr entgegengesetzt. So neigen wir von Hause aus mehr zur Lust, weshalb wir leichter den Weg der Zuchtlosigkeit als der Wohlanständigkeit betreten. Diejenige Seite nun, nach der wir leichter zunehmen, gilt uns als der stärkere Gegensatz, und deshalb ist die Zuchtlosigkeit, ein Übermasz also, in höherem Grade der Mäszigkeit entgegengesetzt.

Neuntes Kapitel.

Dasz also die sittliche Tugend eine Mitte ist und in welchem Sinne, dasz sie ferner eine Mitte zwischen zwei Fehlern, dem des Übermaszes und dem des Mangels ist, dasz sie das endlich ist, insofern sie bei den Affekten und Handlungen auf die Mitte abzielt, haben wir zur Genüge auseinandergesetzt.

Daher ist es auch schwer, tugendhaft zu sein. Denn in jedem Dinge die Mitte zu treffen ist schwer. So kann z. B. nicht jedweder den Mittelpunkt eines Kreises finden, sondern nur der Wissende. So ist es auch jedermans Sache und ein Leichtes, zornig zu werden und Geld zu verschenken und zu verzehren. Aber das Geld zu geben, wem man soll und wie viel man soll, und wann und weswegen und wie, das ist nicht mehr jedermans Sache und nicht leicht. Darum ist das Gute auch so selten, so lobenswert und so schön.

Wer daher die Mitte treffen will, musz sich vor allem von dem stärkeren Gegensatz zu ihr entfernen, wie auch Kalypso rät:

„Dort von dem dampfenden Gischt und dem Wirbel halte das Fahrzeug fern!" 17)

Denn von den Extremen ist das eine schlimmer als das andere. Da es nun schwer ist, das Mittlere ganz genau zu treffen, so musz man nach dem Sprüchwort mit der zweitbesten Fahrt zufrieden sein und das kleinere Übel wählen, und das wird sich am besten auf die von uns angegebene 1109b
Weise bewerkstelligen lassen. Auch musz man beachten, wozu man selbst am meisten neigt, und in dieser Beziehung sind die Einzelnen von Haus aus sehr verschieden. Wohin jedoch unsere Neigung steht, verrät unsere besondere Art, Lust und Unlust zu empfinden. Da müssen wir uns mit eigener Anstrengung auf die andere Seite zu bringen suchen. Denn indem wir so dem Verkehrten recht weit aus dem Wege gehen, werden wir zur Mitte gelangen, ähnlich wie man es macht, um krummes Holz grade zu biegen.

Bei allen Dingen müssen wir am meisten vor der Lust und dem, was sie hervorruft, auf der Hut sein, da wir hier nicht als unbestochene Richter urteilen. Wie die Volksältesten sich der Helena gegenüber verhielten, so müssen wir es der Lust gegenüber tun und uns das Wort der troïschen Greise immer wiederholen 18). Denn wenn wir sie in dieser Art von uns weisen, werden wir am wenigsten

fehlen. Dies also ist, summarisch gesprochen, das Verfahren, um nach Möglichkeit die Mitte zu treffen. Das mag, besonders in den einzelnen Fällen, schwer sein. Es ist nicht leicht, zu bestimmen, wie und wem und aus welcher Veranlassung und wie lange man zürnen soll, und wir loben bald die, die darin zu wenig tun, und nennen sie sanftmütig, bald rühmen wir cholerischen Personen männlichen Charakter nach. Wer aber das rechte Masz nur um ein kleines verfehlt, sei es durch ein Zuviel oder ein Zuwenig, den trifft kein Tadel, wohl aber den, der es bedeutend verfehlt, weil er nicht unbemerkt bleibt. Von welchem Punkte und Grade an man aber Tadel verdient, läszt sich nicht leicht in Worte fassen, wie das ja überhaupt in der Natur des sinnlich Wahrnehmbaren liegt. Solches aber, was dem Bereich des Handelns angehört, ist singulär und konkret und untersteht deshalb dem Urteil des Sinnes 19).

Soviel jedoch gelte nun als ausgemacht, dasz der mittlere Habitus zwar in allen Dingen lobenswert ist, dasz man aber hin und wieder nach seiten des Zuviel oder des Zuwenig abweichen musz, um die Mitte und das Rechte leichter zu treffen.

DRITTES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

Da die Tugend es mit Affekten und Handlungen zu tun hat und diese, wenn sie freiwillig sind, Lob und Tadel finden, wenn aber unfreiwillig, Verzeihung, zuweilen auch Mitleid, so kann der Moralphilosoph nicht wohl umhin, den Begriff *des Freiwilligen* und *des Unfreiwilligen* zu erörtern. Aber auch *für die Gesetzgeber* ist dieses von Nutzen behufs der Feststellung von Belohnungen und Strafen.

Unfreiwillig scheint zu sein was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht. Erzwungen oder gewaltsam ist dasjenige, dessen Prinzip auszen liegt, und wo der Handelnde oder der Gewalt Leidende nichts dazu tut, z. B. wenn ihn der Wind oder Menschen, in deren Gewalt er ist, irgend wohin führen. Wenn aber etwas aus Furcht vor gröszeren Übeln oder wegen etwas Gutem getan wird — z. B. wenn ein Tyrann, der unsere Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, eine schimpfliche Handlung von uns verlangte und jene geschont würden, wenn wir die Handlung verrichteten, dagegen sterben müszten, wenn wir uns ihrer weigerten —, so kann man zweifeln, ob solche Handlungen freiwillig oder unfreiwillig sind. Die gleiche Bewandtnis hat es mit den Gütern, die man bei einem Seesturm über Bord wirft. Schlechthin freiwillig tut das niemand, dagegen um sich und die Anderen zu retten, tut es jeder, der Vernunft besitzt. Derartige Handlungen sind also gemischter Natur, indessen neigen sie sich mehr auf die Seite des Freiwilligen. Denn im Augenblicke ihrer Ausübung sind sie frei gewählte, und das Ziel und die Vollendung einer Handlung richtet sich jedesmal nach der Zeit. Und darum musz etwas mit Rücksicht auf die Zeit der Handlung als freiwillig und 1110a

unfreiwillig bezeichnet werden. Nun geschieht sie aber, wann sie geschieht, freiwillig. Denn auch das Prinzip, das bei derartigen Handlungen die Glieder des Leibes bewegt, liegt in dem Handelnden selbst. Liegt aber das Prinzip der Handlung in ihm, so steht es bei ihm sie zu verrichten oder nicht. Mithin ist solches freiwillig, schlechthin aber vielleicht unfreiwillig, da niemand sich für derartiges an sich entscheiden würde.

Man wird aber auch wegen solcher Handlungen bisweilen gelobt, wenn man nämlich Schimpfliches oder Schmerzliches erträgt, wo es für Groszes und Schönes geschieht; fehlt aber diese Bedingung, so wird man getadelt. Denn das Schimpflichste ertragen, wo keinerlei Gut oder nur ein kleines auf dem Spiele steht, verrät den schlechten Mann. Für manche Dinge erhält man zwar kein Lob, aber Verzeihung, wenn man nämlich tut, was man nicht sollte, aus Furcht vor Dingen, die über das Vermögen der menschlichen Natur hinausgehen und von niemanden ertragen werden könnten. Indessen mag es auch solche Handlungen geben, zu denen man sich nicht zwingen lassen darf und denen man den Tod unter den grösztен Qualen vorziehen musz. Was z. B. den *Alkmäon* des *Euripides* zum Muttermorde gezwungen hat, ist offenbar lächerlich 1).

Es ist aber zuweilen schwer zu entscheiden, welches von zwei Dingen man wählen, und welches von zwei Übeln man ertragen soll; noch schwerer aber ist es, bei dem als Pflicht Erkannten zu beharren. Denn meistens ist das, was man zu erwarten hat, schmerzlich und das, wozu man gezwungen werden soll, schimpflich. Darum hat man für jemanden Lob oder Tadel, je nachdem er dem Zwange
1110b nachgegeben hat oder nicht.

Was soll nun also als *erzwungen* gelten? Das, antworten wir, dessen Ursache auszen ist und wo der Handelnde nichts dazu tut. Was an sich unfreiwillig ist, aber für den Augenblick und aus der und der Rücksicht gewählt wird und sein Prinzip in dem Handelnden hat, ist an sich zwar unfreiwillig, jedoch für jetzt und um der und der Rücksicht willen freiwillig. Doch hat es mehr von der Art des Freiwilligen, da die Handlungen stets in bestimmten Fällen erfolgen und die Tat im bestimmten Falle eben freiwillig ist. Welche Wahl aber jedesmal zu treffen ist, läszt sich nicht leicht bestimmen, weil es von Fall zu Fall zahlreiche Verschiedenheiten gibt 2).

Wollte man aber das Lustbringende und das sittlich Gute

für ein Zwingendes ausgeben, insofern es nämlich auszen ist und darum Zwang ausüben soll, dann wäre alles ohne Ausnahme zwingend. Denn um dieser Dinge willen tuen alle alles. Auch sind die erzwungenen und unfreien Handlungen schmerzlich, während das um der Lust und des Guten willen Getane uns Freude macht. Es ist also lächerlich, die aüszeren Güter anzuklagen und nicht sich selbst, der man so leicht von Derartigem gefangen wird, lächerlich, das Gute sich selbst zuzuschreiben, das Schimpfliche aber auf Rechnung des aüszeren Reizes zu setzen. Erzwungen ist und bleibt doch wessen Prinzip auszen ist, wo aber das den Zwang Erduldende nichts dazu tut 3).

Zweites Kapitel.

Was *aus Unwissenheit* geschieht, ist zwar alles nicht freiwillig getan, aber für unfreiwillig können doch nur diejenigen Handlungen gelten, denen Schmerz und Reue folgt. Wer etwas aus Unwissenheit getan hat, aber über die Handlung kein Miszfallen empfindet, hat zwar nicht freiwillig in dem gehandelt, was er ja nicht wuszte, aber auch nicht unfreiwillig, da er keine Betrübnis darüber fühlt. Wer also das aus Unwissenheit Getane bereut, erscheint als jemand, der *unfreiwillig* gehandelt hat, wer es aber nicht bereut — dies soll nämlich ein Anderes sein —, als jemand, der *nicht freiwillig* gehandelt hat. Denn da er sich von jenem unterscheidet, so erhält er besser eine besondere Bezeichnung.

Es ist auch gewisz nicht das nämliche, ob man etwas aus Unwissenheit tut oder ohne es zu wissen. Wer betrunken oder zornig aufgeregt ist, handelt sicher nicht aus Unwissenheit, sondern aus einer dieser beiden Ursachen, aber nicht mit Wissen, sondern ohne Wissen. Aber nun weisz auch jeder Bösewicht nicht, was er tun und was er meiden soll, und eben dieser Mangel ist es, durch den der Mensch ungerecht und überhaupt schlecht wird.

Endlich darf da von unfreiwillig keine Rede sein, wo man nicht weisz, was einem frommt. Freigewollte Unwissenheit ist keine Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit; auch nicht die Unkenntnis der allgemeinen sittlichen Vorschriften — denn gerade ihretwegen erfährt man Tadel —, sondern die Unkenntnis des Einzelnen, in dem und um das sich das Handeln bewegt. Hier findet ja
1111a

auch Mitleid und Verzeihung statt. Denn wer ein Einzelnes nicht weisz, handelt unfreiwillig.

Es ist nun wohl nicht unpassend, anzugeben, welche und wie viele Einzelheiten überhaupt bei einer Handlung in Betracht kommen können. Es fragt sich da also, wer etwas tut, und was er tut und in bezug auf was oder an wem, oft auch, womit, ob z. B. mit einem Werkzeug, und weshalb, ob z. B. der Rettung halber, und wie, z. B. ob gelinde oder intensiv. Über alles dieses zusammen kann nun niemand, der kein Narr ist, sich in Unwissenheit befinden, selbstverständlich auch nicht über die Person des Handelnden; denn wer könnte sich nicht selbst? dagegen wohl über das, was man tut, wie man z. B. sagt, es sei einem in der Rede ein Wort versehentlich entfallen, oder man habe nicht gewuszt, dasz es ein Geheimnis war, wie es dem *Aschylus* 4) mit den Mysterien ging, oder man habe etwas zeigen wollen, eine Wurfmaschine z. B., und sie sei losgegangen. Man kann auch seinen Sohn für einen Feind halten wie die *Merope* 5), oder meinen, eine Lanze, die in Wirklichkeit spitz ist, sei vorn abgerundet, oder ein Stein sei ein Bimstein. Es kann auch vorkommen, dasz man zu seiner Verteidigung einen Schlag führt und damit den Gegner tödtet, oder dasz man einem einen Hieb, wie ihn die Faustkämpfer führen, weisen will und ihn dabei niederstreckt.

Da es also in bezug auf alle diese Umstände der Handlung eine Unwissenheit geben kann, so scheint derjenige, der einen dieser Umstände nicht gekannt hat, unfreiwillig gehandelt zu haben, und dies um so mehr, je wichtiger die betreffenden Umstände sind. Als die wichtigsten erscheinen aber der Gegenstand und der Zweck der Handlung. Soll man indessen von jemanden wegen solcher Unwissenheit sagen können, dasz er unfreiwillig gehandelt hat, so musz er auch über die Handlung Schmerz und Reue empfinden.

Drittes Kapitel.

Da unfreiwillig ist was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte *freiwillig* sein: *wessen Prinzip in dem Handelnden ist und zwar so, dasz er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt.* Denn es ist wohl

verkehrt, wenn man als unfreiwillig bezeichnet was aus Zorn oder Begierde geschieht.

Denn, erstlich würden dann keine anderen Sinnenwesen mehr freiwillig, das heiszt spontan, tätig sein und ebensowenig die Kinder.

Sodann fragte es sich, ob nichts, was aus Begierde und Zorn von uns geschieht, freiwillig getan ist, oder das Gute wohl, das Schimpfliche nicht. Das wäre doch lächerlich, da in beiden Fällen eine und dieselbe Ursache zu Grunde liegt. Auch wäre es wohl ungereimt, unfreiwillig zu nennen, was man doch zu begehren die Pflicht hat. Man hat ja die Pflicht über bestimmte Dinge sich zu erzürnen und andere, wie Gesundheit und Lehre, zu begehren.

Auch scheint das Unfreiwillige schmerzlich zu sein. Was aber aus Begierde geschieht, ist lustbringend.

Ferner, was ist für ein Unterschied zwischen einem Fehltritt mit Überlegung und einem Fehltritt aus Zorn, dasz man sagen sollte, dieser sei unfreiwillig, jener nicht? Beide soll man ja meiden, und die unvernünftigen Affekte scheinen 1111b doch um nichts weniger menschliche Affekte zu sein. Aus Zorn und Begierde entspringen aber die Handlungen des Menschen.

Also ist es ungereimt, Handlungen, die im Affekt geschehen, für unfreiwillig auszugeben.

Viertes Kapitel.

Nachdem wir das Freiwillige und Unfreiwillige erklärt haben, ist das nächtsfolgende, dasz wir den Begriff der *Entschlieszung* oder der *Willenswahl* erörtern 6). Die Willenswahl scheint vor allem das Eigentümliche der Tugend auszumachen und noch mehr als die Handlungen selbst den Unterschied der Charaktere zu begründen.

Die Willenswahl ist etwas freiwilliges, fällt aber nicht mit dem Freiwilligen zusammen, sondern letzteres hat einen weiteren Umfang. Das Freiwillige oder Spontane findet sich auch bei den Kindern und den anderen Sinnenwesen, eine Willenswahl dagegen nicht; und rasche Handlungen des Augenblicks nennen wir zwar freiwillig, sagen aber nicht, dasz sie auf grund vorbedachter Willenswahl geschehen sind.

Die aber sagen, sie sei Begierde oder Zorn oder Wille oder eine Meinung, scheinen nicht recht zu reden.

Denn die unvernünftigen Wesen haben an der Willenswahl keinen Teil, an Begierde und Zorn aber wohl.

Und wer an sittlicher Kraftlosigkeit leidet, handelt zwar aus Begierde, aber nicht aus vorbedachter Wahl, und umgekehrt handelt der Enthaltsame zwar aus freier Wahl, aber doch nicht aus Begierde.

Und die Begierde streitet mit der Willenswahl, doch die Begierde nicht mit der Begierde.

Und die Begierde hat es zu tun mit Lust und Unlust, die Willenswahl aber mit dem einen so wenig als mit dem anderen.

Noch weniger ist die Willenswahl mit Zorn oder Eifer identisch. Denn was im Zorn geschieht, scheint am allerwenigsten auf vorbedachter Wahl zu beruhen.

Aber auch Wille ist sie nicht, wenn auch anscheinend ihm verwandt. Denn es gibt keine Wahl des Unmöglichen, und sagte jemand, er erwähle es, so würde er für einen Thoren gelten. Dagegen gibt es ein Wollen des Unmöglichen, z. B. nicht zu sterben. Und das Wollen geht auch auf solches, was man selber gar nicht verwirklichen kann, z. B. dasz ein Schauspieler oder Wettkämpfer den Sieg gewinne; dagegen wählt solches niemand, sondern nur das, was man durch sich selbst erreichen zu können glaubt. Ferner geht der Wille mehr auf den Endzweck, die Wahl auf die Mittel zum Zwecke. So wollen wir z. B. die Gesundheit, die Mittel dazu aber wählen wir, und wollen die Glückseligkeit und sagen, dasz wir sie wollen, dagegen zu sagen, dasz wir sie wählen, geht nicht an. Denn die Willenswahl scheint überhaupt nur da eine Stelle zu finden, wo etwas in unserer Macht steht.

Doch auch Meinung kann sie nicht gut sein. Eine Meinung scheint man von allem haben zu können, von dem Ewigen und dem Unmöglichen sowohl, wie von dem, was in unserer Gewalt steht. Sie wird nach Falschheit und Wahrheit, nicht nach bös und gut unterschieden, sondern hiernach wird vielmehr die Willenswahl eingeteilt. Und so wird denn
1112a wohl niemand dieselbe für ganz identisch mit Meinung setzen.

Sie ist aber auch mit keiner bestimmten Meinung dasselbe. Denn je nachdem wir das Gute oder das Böse wählen, haben wir eine bestimmte sittliche Qualität, aber nicht je nach unseren Meinungen.

Und durch die Willenswahl bestimmen wir uns, etwas uns eigen zu machen oder ihm aus dem Wege zu gehen oder zu sonst etwas dergleichen, eine Meinung aber haben

wir darüber, was etwas ist, und wem es frommt oder wie; dagegen die Tatsache, dasz wir uns etwas aneignen oder es meiden, ist selten Objekt unseres Meinens oder Nachdenkens.

Auch wird die Willenswahl mehr deshalb gelobt, weil sie auf das Rechte gerichtet oder recht beschaffen, die Meinung aber deshalb, weil sie wahr ist.

Und wir erwählen das, von dessen Güte wir vorzüglich gewisz sind; dagegen meinen wir etwas, wenn wir es nicht genau wissen.

Auch trifft nicht derselbe Mensch die beste Willenswahl, der die besten Meinungen hat, sondern bei Manchen sind die Meinungen besser, während sie aus Schlechtigkeit das wählen, was sie nicht sollen.

Übrigens ist es gleichgültig, ob die Meinung der Willenswahl vorausgeht oder ihr nachfolgt; denn dies steht nicht in Frage, sondern ob die Willenswahl dasselbe ist, wie eine gewisse Meinung.

Was ist also nun die Willenswahl und welcher Art, da sie keines der genannten Dinge ist? Offenbar etwas Freiwilliges. Aber nicht alles Freiwillige ist frei gewählt. Sollte sie also nicht jenes Freiwillige sein, das *überlegt* oder *vorbedacht* ist? Die Willenswahl erfolgt ja mit Verstand und Vernunft, und auch ihr Name scheint leise anzudeuten, wie es sich bei ihr darum handelt, *dasz etwas vor anderem gewählt wird.*

Fünftes Kapitel.

Überlegt 7) man alles, und kann jedes Ding überlegt werden, oder hat die Überlegung bei manchen Dingen keine Stelle? — Natürlich kann nicht das als ihr Gegenstand gelten, was etwa ein Thor oder Narr, sondern nur das, was der Verständige überlegt.

Das Ewige nimmt niemand in Überlegung, z. B. die Welt oder die Inkommensurabilität der Diagonale und der Seite. Auch nicht das, was im Bereich des Bewegten liegt, aber immer in derselben Weise vor sich geht, sei es aus Notwendigkeit, sei es von Natur oder wegen einer anderen Ursache, wie die Sonnenwenden und Sonnenaufgänge. Ebensowenig das, was bald so eintrifft bald anders, wie Dürre und Regen, und das Zufällige, wie das Auffinden eines Schatzes. Aber auch nicht die menschlichen Dinge insgesamt; so überlegt z. B. kein Lacedämonier, welches

für die Scythen die beste Staatsverfassung wäre. Von all diesem wird nichts durch uns getan. Handlungen, die bei uns stehen, die überlegen wir, und die sind auch allein noch übrig.

Als Ursachen gelten nämlich die Natur, die Notwendigkeit und der Zufall, sodann der Verstand und alles menschliche Tun. Jeder Mensch aber überlegt das, was durch ihn selbst
1112b getan werden kann. Im Bereich der exakten und selbständigen Fächer freilich, z. B. bezüglich der Schriftzeichen, gibt es keine Überlegung — es ist ja kein Streit darüber, wie man sie schreiben musz —, wohl aber überlegen wir das, was durch uns selbst geschieht, aber nicht immer in derselben Weise, so z. B. das Verfahren in Ausübung der Heilkunst und beim Erwerb; auch ist in der Steuermannskunst, weil sie weniger auf feste Regeln gebracht ist, mehr Raum für Überlegung als in der Gymnastik, und so im übrigen, nur dasz die Künste, weil hier die Meinungen weiter auseinandergehen, mehr Überlegung erfordern als die Wissenschaften. Das Überlegen bewegt sich ferner um das, was meistens eintrifft, ohne dasz jedoch der Ausgang ganz sicher ist, und um das, was unentschieden ist. Mitberater ziehen wir bei groszen Dingen zu, wo wir uns selbst nicht das genügende Urteil zuschreiben.

Unsere Überlegung betrifft nicht das Ziel, sondern die Mittel, es zu erreichen. Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Staatsmann nicht, ob er dem Gemeinwesen eine gute Verfassung geben, und überhaupt niemand, ob er sein Ziel verfolgen soll, sondern nachdem man sich ein Ziel gestellt hat, sieht man sich um, wie und durch welche Mittel es zu erreichen ist; wenn es durch verschiedene Mittel möglich scheint, sieht man zu, durch welches es am leichtesten und besten erreicht wird; und wenn es durch eines regelrecht verwirklicht wird, fragt man wieder, wie es durch dasselbe verwirklicht wird, und wodurch wiederum jenes, bis man zu der ersten Ursache gelangt, die als letzte gefunden wird 8). Auf diese so beschriebene Weise verfährt man bei der Überlegung suchend und analysierend, d. h. zergliedernd, wie wenn es sich um die Konstruktion einer geometrischen Figur handelte. Doch ist nicht jedes Suchen eine Überlegung, z. B. das Suchen des Geometrikers nicht; dagegen ist jede Überlegung ein Suchen, und das, was bei der Zergliederung als letztes herauskommt, ist bei der Verwirklichung durch die Handlung das erste. Stöszt man auf eine Unmöglichkeit, so steht man von der Sache ab, z. B. wenn sich Geldmittel erforderlich zeigen, die man nicht aufbringen kann. Erscheint die Sache aber möglich, so nimmt man sie in die Hand. Möglich ist was durch uns ausgeführt werden kann. Denn was mit Hilfe von Freunden geschieht, geschieht gewissermaszen durch uns selbst, da in uns die Ursache liegt, die sie zum Handeln bewegt. Man sucht bald über die nötigen Werkzeuge ins klare zu kommen, bald über die Weise ihres Gebrauchs, wie es sich auch in den übrigen Dingen bald darum handelt, wodurch, bald darum, wie oder durch welches Verfahren etwas ausgeführt werden soll.

Der Mensch ist also wie gesagt Prinzip der Handlungen. Die Überlegung aber bezieht sich auf das, was er selbst tun kann. Was er aber tut, ist Mittel zum Zwecke. Mithin fällt der Zweck nicht unter die Überlegung, sondern die Mittel zum Zwecke. Ebenso wenig die Einzeldinge; man überlegt z. B. nicht, ob der vorliegende Gegenstand Brod, 1113a
oder ob das Brod gehörig gebacken ist. Denn das sagt uns die Wahrnehmung. Wollte man aber immer überlegen, so käme man an kein Ende 9).

Gegenstand der Überlegung und der Willenswahl ist eines und dasselbe nur mit dem Unterschied, dasz das Gewählte schon bestimmt ist. Denn das, wofür die Überlegung sich entschieden hat, ist eben das Gewählte. Ein jeder hört nämlich auf zu überlegen, wie er handeln soll, wenn er den Anfang der Handlung auf sich selbst zurückgeführt hat, und zwar auf das, was das Herrschende in ihm ist. Das ist nämlich das Wählende. Das zeigen auch die alten Verfassungen, von denen *Homer* gesungen, wo die Könige das, was sie beschlossen haben, dem Volke kund geben.

Da also Gegenstand der Willenswahl etwas von uns Abhängiges ist, das wir mit Überlegung begehren, *so ist auch die Willenswahl ein überlegtes Begehren von etwas, was in unserer Macht steht.* Denn insofern wir uns vorher aufgrund der Überlegung ein Urteil gebildet haben, begehren wir mit Überlegung.

So hätten wir denn die Willenswahl in allgemeinen beschrieben, auch gesagt, welcherlei Dinge sie umfaszt, und dasz sie sich auf die Mittel zum Zwecke bezieht.

Sechstes Kapitel.

Was den Willen betrifft, so wurde bereits gesagt, dasz er auf den Zweck geht. Doch meinen die einen, er gehe auf das Gute, die anderen, er gehe auf das gut Scheinende. Für die, welche das Gute als Gegenstand des Wollens bezeichnen, folgt aber dann, dasz das, was jemand will, der nicht richtig wählt, nicht als gewollt gelten kann — denn wäre es gewollt, so wäre es auch gut, und doch wäre es unter Umständen schlecht —; dagegen für die, denen das gut Scheinende Gegenstand des Wollens ist, folgt, dasz der Gegenstand des Wollens nicht von Natur ein solcher ist, sondern dasz es für jeden dasjenige ist, was ihm so scheint. Das ist aber bei dem einen dies, bei dem anderen ist es das, und unter Umständen das Gegenteil vom ersten.

Wenn dieses also keinen Beifall findet, soll man da nicht sagen, schlechthin und in Wahrheit sei das Gute Gegenstand des Wollens, für den Einzelnen aber das ihm gut Scheinende? Für den Tugendhaften also sei es das in Wahrheit Gute, für den Schlechten aber jedes Beliebige, grade wie in Bezug auf den Körper denen, die sich wohl befinden, dasjenige gesund ist, was es in Wahrheit ist, dagegen den Kranken etwas anderes; und ähnlich ist es auch mit dem Bittern und Süszen, dem Warmen, dem Schweren u. s. w. Der Tugendhafte nämlich urteilt über alles und jedes richtig und findet in allem und jedem das wahrhaft Gute heraus. Denn für jeden Habitus gibt es ein eigenes Gutes und Lustbringendes, und das ist vielleicht des Tugendhaften unterscheidendster Vorzug, dasz er in jedem Ding das Wahre sieht und gleichsam die Regel und das Masz dafür ist. Die Menge aber wird durch die Lust betrogen, die ein
1113b Gut scheint, ohne es zu sein. Darum wählen sie die Lust, als sei sie ein Gut, und fliehen den Schmerz, als sei er ein Übel.

Siebentes Kapitel.

Da nun also der Zweck Gegenstand des Wollens ist und die Mittel zum Zweck Gegenstand der Überlegung und Willenswahl, so sind wohl die auf diese Mittel gerichteten Handlungen frei gewählt und freiwillig 10). In solchen Handlungen bestehen aber die Tugendakte. Aber auch die Tugend wie das Laster steht bei uns. Denn wo das Tun

in unserer Gewalt ist, da ist es auch das Unterlassen, und wo das Nein, da auch das Ja. Wenn demnach die tugendhafte Handlung bei uns steht, so steht auch deren tugendwidrige Unterlassung bei uns, und wenn die tugendhafte Unterlassung bei uns steht, so steht auch die tugendwidrige Begehung bei uns. Steht es aber bei uns, das Gute und das Böse zu tun und zu unterlassen — und das machte nach unserer früheren Darlegung die Tugendhaftigkeit und Schlechtigkeit der Person aus —, so steht es folgerichtig bei uns, sittlich und unsittlich zu sein.

Demnach ist der Ausspruch, dasz „mit Willen schlecht und ungern glücklich keiner ist", teils falsch, teils wahr 11). Niemand ist unfreiwillig glücklich, aber die Schlechtigkeit ist etwas Freiwilliges. Oder man müszte unsere Ausführungen von vorhin anzweifeln und läugnen, dass der Mensch das Prinzip und der Urheber seiner Handlungen sei, wie er auch der Vater seiner Kinder ist. Musz man uns aber beipflichten, und können wir unsere Handlungen auf keine anderen Prinzipien als auf solche zurückführen, die in unserer Macht stehen, so folgt notwendig, dasz wessen Prinzip bei uns steht, das auch selbst bei uns steht und freiwillig ist.

Dafür legen nicht blos die Einzelnen für sich, sondern auch die Gesetzgeber selbst Zeugnis ab. Denn sie züchtigen und strafen die, welche Böses tun, so weit es nicht aus Zwang oder unverschuldeter Unwissenheit geschehen ist; die aber das Gute tun, zeichnen sie aus, wobei ihre Absicht ist, die einen zu ermuntern, die anderen abzuschrecken. Niemand aber muntert zu Dingen auf, die nicht bei uns stehen und nicht freiwillig sind, da es gar nichts nützen könnte, wenn man sich überreden liesze, keine Hitze oder Schmerz oder Hunger oder sonst dergleichen zu empfinden. Denn man empfände es doch. Selbst die Unwissenheit bestraft das Gesetz, wenn sich herausstellt, dasz man an derselben selber schuld ist. So trifft die, die sich in der Trunkenheit vergehen, ein doppeltes Strafmasz, weil die Ursache in dem Betrunkenen selbst liegt 12). Es stand bei ihm, sich nicht zu betrinken. Die Trunkenheit aber war die Ursache seiner Unwissenheit. Auch die, welche eine Bestimmung der Gesetze nicht kennen, die sie kennen sollten und unschwer kennen könnten, trifft Strafe. Ebenso wird
1114a es in Bezug auf alles andere gehalten, wo anzunehmen ist, dasz jemand es aus Fahrlässigkeit nicht weisz, auf Grund der Erwägung, dasz es bei dem Betreffenden stand nicht

unwissend zu sein, da er Herr war, die nötige Sorgfalt anzuwenden.

Aber vielleicht ist er nun einmal so, dasz er keine Sorgfalt anwendet. — Aber, dasz man ein solcher geworden ist, ist man selber schuld, indem man sich gehen läszt; und dasz man ungerecht und zügellos ist, ist man selber schuld, der eine dadurch, dasz er fortgesetzt Unrecht begeht, der andere dadurch, dasz er in Trinkgelagen und ähnlichen Dingen seine Zeit hinbringt. Denn die Akte, die man in einer bestimmten Richtung ausübt, machen einen zu einem solchen, wie man ist. Man sieht das an denen, die sich auf irgend einen Wettkampf oder ein Geschäft einüben. Sie tun dies, indem sie beharrlich die erforderlichen Akte verrichten.

Wenn man nicht weisz, dasz Akte, die in bestimmter Richtung erfolgen, einen entsprechenden Habitus erzeugen, so nimmt sich das beinahe wie Stumpfsinn aus. Es ist aber auch unvernünftig, wenn man Unrecht tut und dabei nicht den Willen haben soll, ungerecht zu sein, und zuchtlos lebt und nicht den Willen haben soll, zuchtlos zu sein 13). Wer mit klarer Erkenntnis tut, was ihn ungerecht macht, ist doch wohl freiwillig ungerecht. Dagegen wird er freilich nicht, wenn er nur will, aufhören, ungerecht zu sein, und gerecht werden, so wenig als ein Kranker auf diese Weise gesund werden wird, während dagegen seine Krankheit unter Umständen freiwillig ist, wenn er nämlich zügellos gelebt hat und den Ärzten nicht gefolgt ist. Einmal gewisz stand es ihm frei, nicht krank zu werden, jetzt aber, wo er sich hat gehen lassen, nicht mehr, so wenig einer den Stein, den er aus der Hand entlassen hat, wieder an sich nehmen kann. Und doch ist das Werfen und Schleudern des Steines seine freie Tat, weil das Prinzip davon in ihm liegt. Ebenso stand es dem Ungerechten und dem Zügellosen ursprünglich zwar frei, dies nicht zu werden, und deswegen sind sie es freiwillig. Nachdem sie es aber geworden sind, steht es ihnen nicht mehr frei, es nicht zu sein.

Aber nicht blos die fehlerhaften Beschaffenheiten der Seele sind freiwillig, bei manchen sind es auch die des Leibes, und diese Menschen tadeln wir denn auch. Wer von Natur miszgestaltet ist, den tadelt niemand, wohl aber den, der es aus Mangel an Gymnastik und durch Vernachlässigung seines Körpers ist. Ebenso hält man es mit Krankheiten und Gebrechen. Niemand macht einem Blinden

Vorwürfe, wenn er es von Natur oder in Folge einer Krankheit oder eines Schlages ist, sondern man bemitleidet ihn vielmehr. Wer es dagegen in Folge von Trunkenheit oder sonstigen Ausschweifungen ist, den wird jedermann tadeln. Die verschuldeten körperlichen Fehler werden mithin getadelt, die unverschuldeten aber nicht. Wenn dem aber so ist, so müssen auch in den anderen Dingen diejenigen Fehler, die dem Tadel unterliegen, verschuldet sein.

Wollte man aber sagen, Alle strebten nach dem, was ihnen gut scheint oder was sie sich als gut vorstellen, sie seien aber nicht Herr ihrer Vorstellung, sondern wie einer sei, so stelle er sich das Ziel vor, so ist zu erwiedern, 1114b dasz wenn jedermann an einem Habitus, den er hat, in der oder jener Weise schuld ist, er in derselben Weise auch an seiner Vorstellung selber schuld sein musz. Soll aber niemand an dem Schlechten, was er tut, selber schuld sein, sondern es aus Unkenntnis des Zieles tun, indem er dadurch das Beste für sich zu erreichen glaubt, und will man gleichzeitig geltend machen, dasz das Streben nach dem Ziele kein Gegenstand seiner Wahl ist, sondern einer gleichsam mit einem geistigen Gesichtssinn geboren sein musz, um vermöge desselben richtig zu urteilen und das wahrhaft Gute zu erwählen, und soll der von guter Art sein, bei dem dieses Vermögen gut geraten ist — ist es doch das Gröszte und Schönste, was man von keinem anderen empfangen und lernen, sondern nur so besitzen kann, wie die Natur es gegeben hat, und in dieser guten und schönen Naturbegabung besteht die vollkommene und wahre Wohlgeartetheit —, ist das also wahr, wie wäre dann die Tugend eher freiwillig als das Laster? Für beide, den guten und den schlechten Mann, ist ja das Ziel ebenmäszig entweder ein von Natur oder ein wie immer vorgestelltes und gegebenes, das andere aber beziehen sie auf das Ziel und tun es wie immer. Mag also das Ziel nicht von Natur einem jeden wie immer erscheinen, sondern man auch selbst etwas dazu tun, oder mag das Ziel natürlich, die Tugend aber dadurch freiwillig sein, dasz das übrige von dem Tugendhaften freiwillig getan wird — die Verkehrtheit musz um nichts weniger freiwillig sein, weil dem schlechten Manne die gleiche Selbstbestimmung bezüglich seiner Handlungen, wenn auch nicht bezüglich des Zieles, zukommt. Wenn demnach die Tugenden, wie man behauptet, freiwillig sind — denn einerseits sind wir an unseren Beschaffenheiten irgend wie mit schuld, und anderseits hängt die Qualität

des Zieles, das wir uns vorsetzen, von unserer eigenen Qualität ab —, so müssen auch die Laster freiwillig sein; denn beide verhalten sich gleich.

Achtes Kapitel.

Wir haben also bisher von den Tugenden im allgemeinen gehandelt und sie sowohl der Gattung nach im Umrisz dahin bestimmt, dasz sie eine Mitte und ein Habitus sind, wie auch angegeben, wodurch sie entstehen, und erklärt, dasz sie in eben diesem sich auch wieder betätigen. Desgleichen haben wir ausgeführt, dasz sie in unserer Gewalt, freiwillig und so beschaffen sind, wie es die rechte Vernunft vorschreibt; dasz aber die Handlungen in höherem Grade freiwillig sind als der Habitus, indem wir über die Handlungen, die Kenntnis der Umstände vorausgesetzt, von Anfang bis zu Ende Herr sind; bei einem Habitus aber
1115a sind wir es nur über den Anfang, seine Zunahme jedoch durch die einzelnen Akte bleibt uns unbemerkt, wie es bei Krankheiten geschieht. Weil es aber bei uns stand, so zu handeln oder nicht so, darum ist der Habitus freiwillig.

Neuntes Kapitel.

Nunmehr wollen wir uns wieder zu den einzelnen Tugenden wenden und angeben, was sie sind, was sie zum Gegenstande haben und wie sie geübt werden, woraus sich auch ergeben wird, wie viele ihrer sind.

Zuerst wollen wir von dem *Mute* handeln.

Dasz er die Mitte im Gebiete der Affekte der Furcht und Zuversicht ist, wurde schon oben bemerkt. Was wir aber fürchten, ist natürlich das Furchterregende, und dieses ist einfach gesagt ein Übel. Darum erklärt man auch die Furcht für die Erwartung eines Übels. Wir fürchten nun zwar alle Übel, wie Schande, Armut, Krankheit, Freundelosigkeit, Tod. Doch scheint sich der Mut nicht auf sie alle zu beziehen. Bei einigen Übeln ist Furcht Pflicht und sittlich gut und das Gegenteil sittlich schlecht, z. B. bei der Schande. Wer sie fürchtet, ist ein anständiger und fein fühlender Mensch, und wer sie nicht fürchtet, ist ein Mensch ohne Schamgefühl, der freilich von manchen im uneigentlichen Sinne mutig genannt wird, weil er mit dem Mutigen insofern eine Ähnlichkeit besitzt, als dieser auch in gewisser Hinsicht keine Furcht hat. Armut aber und Krankheit und überhaupt was

nicht von Schlechtigkeit herrührt, darf man vielleicht nicht fürchten, doch ist auch der nicht mutig, der gegenüber diesen Dingen keine Furcht hat. Indessen nennen wir auch ihn so wegen einer gewissen Ähnlichkeit, da manche, die in Gefahren des Krieges feig sind, freigebige Leute sind und sich aus Geldverlusten nichts machen. Auch ist der gewisz kein Feigling, der wegen Gewalttaten an Weib und Kindern oder wegen Neid oder sonst dergleichen in Furcht ist, noch ist der schon ein mutiger Mann, der gleichmütig bleibt, wenn er Schläge bekommen soll 14).

Was für Schrecknisse wären es also, mit denen der Mutige es zu tun hat? Sollten es nicht die grösztен sein? Niemand ist ja mehr als er im stande das Schreckliche zu ertragen 15). Was aber am meisten Furcht erregt, ist der Tod. Er ist das Ende, und für den Todten scheint es nichts gutes und schlimmes mehr zu geben 16). Indessen scheint es der Mutige auch nicht mit dem Tode in jeder Gestalt zu tun zu haben, z. B. nicht mit dem Tod auf dem Meere oder in einer Krankheit. Unter welchen Umständen musz er also dem Tod gegenüberstehen? Gewisz unter den rühmlichsten. Das sind aber diejenigen, die der Krieg im Gefolge hat. Hier ist die Gefahr am grösztен und ruhmvollsten zugleich 17). Damit stimmen denn auch die Ehren überein, die in den Freistaaten und von den Fürsten den im Kampfe Gefallenen zuerkannt werden.

Demnach wird mutig im eigentlichen Sinne heiszen wer angesichts eines rühmlichen Todes und alles dessen, was auf einmal den Tod nahe bringt, also besonders in Krieg und Schlacht, furchtlos und unverzagt ist. Indessen ist der mutige Mann auch auf dem Meere oder in Krankheiten ohne Furcht, aber nicht so wie die Seeleute. Die einen 1115b glauben an keine Rettung und sterben nicht gern den Tod des Ertrinkens, die anderen sind auf grund ihrer Erfahrung voller Zuversicht.

Auch bewährt sich die Mannhaftigkeit unter Umständen, wo eine Abwehr möglich ist, oder das Sterben Ruhm bringt. Bei den angezeigten Todesarten aber ist keines von beiden der Fall.

Zehntes Kapitel.

Das Furchterregende ist nicht für alle Menschen dasselbe. Auch sprechen wir von Furchterregendem und Schrecklichem, was über Menschliches hinausgeht. Dieses ist für

jedermann schrecklich, der nur vernünftig ist. Was aber für Menschen Furcht oder Schrecken erregt, wie auch was Zuversicht einflöszt, ist je nach der Grösze und einem Mehr und Minder verschieden.

Der Mutige ist unerschrocken, wie es ein Mensch zu sein hat. Er wird sonach auch solche über menschliche Kraft hinausgehende Dinge fürchten, sie jedoch so, wie man soll und die Vernunft heischt, tragen, des Guten und Schönen wegen, das der Zweck der Tugend ist. Man kann diese Dinge mehr oder weniger fürchten und auch was nicht schrecklich ist, fürchten, als wenn es schrecklich wäre. Hierbei besteht ein Fehler darin, dasz man sich fürchtet, da man nicht soll, weitere Fehler darin, dasz dies geschieht, wie man oder wann man nicht soll, und in dergleichen mehr; dieselben Fehler gibt es in Bezug auf die Zuversicht.

Wer also erträgt und fürchtet was man soll und weswegen man es soll, und wie und wann, und wer in gleicher Weise Zuversicht hat, der ist mutig. Denn der mutige Mann leidet und handelt, wie es sich gebührt und die Vernunft vorschreibt. Das Ziel jedes Aktus aber ist ein dem Habitus Gemäszes. So ist es also der Mut, der dem mutigen Manne als das sittlich Gute vorschwebt, und dieses Gute ist denn auch für ihn das Ziel, von dem ja jedes Ding seine Bestimmtheit erhält. Und so ist es des sittlich Guten wegen, dasz der Mutige erträgt und tut was dem Mute gemäsz ist.

Was diejenigen betrifft, die hier durch Übermasz fehlen, so hat wer es durch Furchtlosigkeit tut, keinen eigenen Namen, wie wir ja schon oben bemerkt haben, dasz vieles keinen eigenen Namen hat; er wird aber so was wie ein Verrückter oder Stumpfsinniger sein, wenn er nichts, kein Erdbeben und keine Meereswogen, fürchtet, wie man von den Kelten sagt. Wer durch ein Übermasz von Zuversicht dem Furchtbaren gegenüber fehlt, ist *tollkühn*. Es scheint aber auch Tollkühne zu geben, die Prahler sind und den Mut nur affektieren. Demnach wollen sie sich dem Furchterregenden gegenüber nur so zu verhalten scheinen, wie jener es wirklich tut, und ahmen ihm, wo sie irgend können, nach. Darum sind auch die meisten unter den Tollkühnen Poltrons. Denn während sie, wo es geht, sich übertrieben mutig zeigen, halten sie vor dem, was wirklich furchtbar ist, nicht stand.

Wer sich übermäszig fürchtet, ist *feig*. Auf ihn trifft zu, dasz er fürchtet was er nicht soll, und wie er nicht soll,

und alles dergleichen. Es mangelt ihm auch an Zuversicht, 1116a
aber an dem Übermasz von Furcht vor allem Unangenehmen wird er besser erkannt. Der Feige hofft also zu wenig, weil er vor allem zurückschreckt. Von dem Mutigen gilt das Gegenteil. Denn die Zuversicht verrät den Mann der frohen Hoffnung.

Die Dinge also, mit denen der Feige, der Tollkühne und der Mutige es zu tun haben, sind dieselben, aber ihr Verhalten zu ihnen ist verschieden. Die einen haben ein Zuviel und Zuwenig, der andere hält sich in der Mitte und handelt, wie es sich gehört. Die Tollkühnen sind voreilig und voll Entschiedenheit vor der Gefahr, in der Gefahr aber lassen sie nach. Die Mutigen aber sind bei der Tat wacker, vorher dagegen ruhig.

Elftes Kapitel.

Wie gesagt also, der Mut ist Mitte in Bezug auf solches, was bei den bezeichneten Gefahren Zuversicht und Furcht einflöszt; er wählt und duldet, weil es so sittlich gut und das Gegenteil schlecht ist.

Wenn man aber stirbt, um der Armut oder einer unglücklichen Liebe oder einem Schmerze zu entgehen, so verrät das nicht den mutigen, sondern den feigen Mann. Es ist Weichlichkeit, die Widerwärtigkeiten zu fliehen, und man erleidet in dem gedachten Falle den Tod nicht aus einem sittlichen Beweggrunde, sondern blos um einem Übel zu entrinnen.

Der Mut ist also eine Eigenschaft von der angegebenen Art. Man spricht aber noch von weiteren Arten des Mutes, und zwar in fünffacher Weise.

Erstens vom bürgerlichen Mute. Er ist dem eigentlichen Mute am ähnlichsten. Denn die Bürger halten in den Gefahren Stand wegen der gesetzlichen Strafen, Ehrenverluste und Auszeichnungen. Und darum gelten auch die Bürger derjenigen Gemeinwesen für die mannhaftesten und mutigsten, wo die Feiglinge ehrlos und die Mutigen geehrt sind. Von dieser Art sind die Tapferen, von denen *Homer* singt, wie *Diomedes* und *Hektor:* „Alsbald würde Polydamas mich mit Schmähung belasten" 18); und *Diomedes* spricht: „Hektor sagt ja vielleicht vor den Troern in der Versammlung: Tydeus Sohn ist vor mir (in Angst zu den Schiffen geflohen)" 19). Dieser Mut ist dem von uns beschriebenen am ähnlichsten, weil er seinen Beweggrund in

der Tugend hat, in dem Ehrgefühl nämlich, in dem Verlangen nach dem sittlich Schönen, der Ehre, und in der Furcht vor etwas sittlich Häszlichem, der Schande. Hieher kann man auch diejenigen rechnen, die von ihren Gebietern gezwungen werden. Sie sind jedoch geringer, weil sie nicht aus Schaam, sondern aus Furcht sich mutig zeigen, indem sie nicht das Schimpfliche oder sittlich Häszliche, sondern das Schmerzbringende scheuen. Denn ihre Herren zwingen sie, wie *Hektor* spricht: „Doch wen fern vor dem Kampfgewühl sich bergen ich sehe, nicht soll helfen ihm das, zu entfliehen den Hunden" 20). Dasselbe tun diejenigen, welche bestimmte Soldaten in die erste Reihe stellen und, wenn sie zurückweichen, sie schlagen, ebenso diejenigen, 1116b welche sie vor Gräben und ähnlichen Hindernissen der Flucht aufstellen. Das ist alles Zwang. Man soll aber nicht aus Zwang mutig sein, sondern darum, weil es sittlich schön ist.

Auch die Erfahrung auf den verschiedenen Gebieten scheint eine Art Mut zu sein, weshalb *Sokrates* meinte, der Mut sei ein Wissen 21). Solchen Mut hat der eine in diesem, der andere in jenem Dinge, im Kriegswesen haben ihn die Soldaten. Der Krieg scheint nämlich viel leere Schrecken zu haben, was diese Leute am besten wissen, und darum erscheinen sie den anderen, die hierüber kein Urteil haben, als mutig. Sodann sind sie Dank ihrer Erfahrung und Übung vorzugsweise befähigt, Wunden beizubringen und sich selbst davor zu schützen, weil sie die Waffen zu gebrauchen verstehen und eine Ausrüstung haben, die am tauglichsten ist, um Wunden zu schlagen und sich selbst davor zu hüten. Sie kämpfen also gleichsam wie Bewaffnete mit Waffenlosen und wie gelernte Ringkämpfer mit Ungeübten. Denn auch in solchen Wettkämpfen sind nicht die Mutigsten die Kampfestüchtigsten, sondern die Kräftigsten und körperlich Bestgebauten. Soldaten werden feige, wenn die Gefahr überhand nimmt und sie an Zahl und Ausrüstung zurückstehen. Sie ergreifen zuerst die Flucht, während ein Bürgerheer stand hält und stirbt, wie es bei *Hermäus* geschah 22). Denn die Bürger halten die Flucht für schimpflich, und der Tod ist ihnen lieber als eine solche Rettung. Jene aber setzen sich von vornherein nur in der Annahme ihrer Überlegenheit der Gefahr aus und ergreifen, wenn sie ihren Irrtum gewahr werden, die Flucht, weil sie den Tod mehr fürchten als die Schande. So ist der Mutige nicht.

Auch den Zorn führt man auf den Mut zurück. Denn mutig scheinen auch die zu sein, die im Zorn, wie die Tiere auf die, die sie verwundet haben, losfahren, weil auch die Mutigen zum Zorne geneigt sind. Der Zorn ist ja am ersten bereit, in Gefahren drauf los zu gehen, weshalb auch *Homer* sagt: „Und flöszte Kraft seinem Zorn ein" und: „Regte ihm Unmut und Zorn auf" und: „Grimmiger Mut in den Nüstern" und: „Es kochte das Blut ihm" 23), lauter Ausdrücke, die das Erwachen und den Drang des Zornes zu bezeichnen scheinen. Der mutige Mann handelt nun aus dem Beweggrund der Sittlichkeit, aber der Zorn hilft ihm dabei. Die Tiere aber werden durch das Schmerzgefühl bestimmt, und ihr Verhalten rührt daher, dasz sie verwundet worden sind oder dies fürchten. Denn wenn sie unbehelligt in Wald und Sumpf sind, greifen sie keinen an. Sie sind also nicht mutig, weil sie von Schmerz und Zorn getrieben werden, hervorzubrechen und gegen die Gefahr anzugehn ohne Voraussicht des drohenden Unheils. Sonst müszte auch der hungrige Esel mutig sein, der trotz der Schläge nicht vom Fressen abläszt. Bestehen doch auch die Ehebrecher ihrer Begierde zu Liebe manches 1117a Wagnis. Also: ein Wesen, das von Schmerz oder Zorn getrieben gegen die Gefahr angeht, ist nicht mutig. Doch scheint der Mut aus Zorn der natürlichste zu sein, und er mag, wenn sich noch vernünftige Überlegung und der rechte Beweggrund hinzugesellen, als wirklicher Mut gelten. Auch die Menschen empfinden nun im Zorne Schmerz und bei der Rache Freude. Wer aber deshalb kämpft, ist zwar streitbar, aber nicht mutig, weil er nicht aus sittlichem Beweggrund und nach der Vorschrift der Vernunft, sondern aus Leidenschaft handelt. Immerhin hat er etwas von dem mutigen Manne an sich.

Auch die sind nicht eigentlich mutig, die es aus Hoffnungsfreudigkeit sind. Ihre Zuversicht in Gefahren beruht darauf, dasz sie schon oft und über viele Gegner den Sieg davon getragen haben. Sie sind aber mit den Mutigen verwandt, weil beiden die Zuversicht eigen ist. Doch besitzen die Mutigen sie aus den angegebenen Gründen, solche Leute aber nur darum, weil sie meinen, sie seien die Stärkeren und hätten kein Unheil zu befahren. So machen es aber auch diejenigen, die sich einen Rausch angetrunken haben. Sie werden hoffnungsfreudig; kommt es aber anders, als sie denken, so machen sie sich aus dem Staube. Dagegen galt es uns für die Art des Mutigen, dem, was für einen

Menschen furchtbar ist oder scheint, darum die Stirne zu bieten, weil es so sittlich schön und das Gegenteil häszlich ist. Darum gehört auch gewisz gröszerer Mut dazu, in plötzlichen Gefahren furchtlos und unerschrocken zu sein, als in vorhergesehenen. Denn jenes entspringt mehr aus einem festen Habitus oder beruht auch weniger auf Vorbereitung. Für Vorausgewusztes entscheidet man sich wohl auch auf Grund von vernünftiger Überlegung, für Unvorhergesehenes dagegen nach seinem besonderen Habitus.

Mutig scheinen auch die Unwissenden zu sein, und sie stehen nicht weit von den Hoffnungsfreudigen ab, sind aber doch schlechter, weil sie gar keine Selbstachtung haben. Jene dagegen haben sie und halten darum auch eine Zeitlang stand. Die aber nur getäuscht sind, wenden sich, wenn sie merken, dasz es anders steht, als sie meinten, alsbald zur Flucht. So erging es den *Argivern*, als sie auf die *Lakoner* stieszen, während sie meinten, es seien die *Sikyonier* 24).

So wäre denn dargelegt, von welcher Beschaffenheit die Mutigen sind samt denen, die nur so scheinen.

Zwölftes Kapitel.

Obgleich der Mut es mit den Affekten der Zuversicht und der Furcht zu tun hat, so doch nicht mit beiden gleich sehr, sondern mehr mit den furchterregenden Dingen. Wer bei solchen sich nicht beunruhigt und ihnen gegenüber sich recht verhält, ist mutiger, als wer es den muterweckenden Dingen gegenüber tut. Demnach wird man, wie gesagt worden, darum mutig genannt, weil man das Schmerzliche erträgt. Deshalb ist der Mut mit Schmerz verknüpft und erhält gerechtes Lob. Denn es ist schwerer, Schmerzliches zu ertragen, als sich des Lustbringenden zu enthalten.

1117b Nun erscheint ja freilich das Ziel des Mutes als lustbringend, jedoch möchte die Lust leicht vor dem, was sie rings umgibt, verschwinden, wie es bei den Wettkämpfen der Fall ist. Denn den Faustkämpfern macht das Ziel, dessentwegen sie fechten, der Kranz und die Ehre, Freude, die Schläge aber, die sie erhalten, thuen ihnen, da sie doch menschliches Fleisch besitzen, weh und machen ihnen, zusammen mit aller ihrer Mühe und Anstrengung, Leid; und da nun des Unangenehmen für sie soviel, das Ziel aber gering ist, so scheint dasselbe gar nichts Lustbringendes an sich zu haben. Steht es nun der Art auch mit dem Mute, so müssen Tod und Wunden dem Mutigen schmerzlich

und unwillkommen sein, und doch wird er sie willig hinnehmen, weil dieses sittlich schön und sein Gegenteil häszlich ist. Und je mehr er die ganze Tugend besitzt und je glücklicher er ist, um so schmerzlicher fällt ihm das Sterben. Denn einem Manne wie ihm gebührt es am meisten zu leben, und der Tugendhafte wird mit offenen Augen der höchsten Güter beraubt, und dieses musz ihn schmerzen 25). Darum aber ist sein Mut nicht geringer, sondern eher wohl gröszer, weil er das Ruhmvolle im Kriege jenen Gütern vorzieht. So ist denn nicht bei allen Tugenden insgesamt das Moment der lustbringenden Tätigkeit zu finden, auszer insofern sie ihr Ziel erreicht. Die besten Lohnsoldaten mögen aber Männer der beschriebenen Art nicht sein, sondern das sind eher solche, die von dem wahren Mute weniger als sie, von sonstigen sittlichen Werten aber nichts besitzen. Derlei Leute sind bereit, allen Gefahren entgegenzugehen und ihr Leben für eine Kleinigkeit aufs Spiel zu setzen.

Über den Mut sei denn soviel gesagt. Sein Wesen wenigstens im Umrisz zu bestimmen, kann nach dem Obigen nicht schwer fallen 26).

Dreizehntes Kapitel.

Nach dem Mute wollen wir von der *Mäszigkeit* handeln, da diese beiden die Tugenden des unvernünftigen Seelenteils sind 27).

Wir haben schon bemerkt, dasz die Mäszigkeit die Mitte in Bezug auf die Lust ist. Mit der Unlust hat sie es weniger und nicht in gleicher Weise zu tun. In demselben Bereiche bewegt sich die Unmäszigkeit.

Wir wollen also nun bestimmen, auf was für Lüste und Ergötzungen sie sich bezieht. Man musz zwischen seelischen und leiblichen Lüsten unterscheiden; den ersteren gehören z. B. der Ehrgeiz und die Wiszbegierde an. Man freut sich da beide Male, das zu haben, was man liebt, wobei nicht der Leib, sondern vielmehr die Seele, der Geist, affiziert wird 28). Mit Bezug auf solche Lust wird aber niemand mäszig oder unmäszig genannt. Ebensowenig mit Bezug auf eine andere nicht leibliche Lust. Wer z. B. gern allerlei Geschichten hört und erzählt und sich über alles Mögliche tagelang unterhält, den nennen wir wohl einen Schwätzer, aber nicht unmäszig, und auch den nennen wir nicht so, 1118a

der sich über den Verlust von Geld oder Freunden ungebührlich grämt.

Die Mäszigkeit im Gegenteil bezieht sich auf die leiblichen Lüste, aber auch hier wieder nicht auf alle. Wer an Dingen, die unter den Gesichtssinn fallen, wie Farben, Gestalten, Bildern, Freude hat, wird weder mäszig noch unmäszig genannt, und doch gibt es auch bei solcher Art Freude ein rechtes Masz und ein Zuviel und Zuwenig. Ebenso ist es mit dem, was unter das Gehör fällt. Wer übermäsziges Vergnügen an Musik oder am Theater hat, den nennt niemand unmäszig, so wenig wie man einen, der hier Masz hält, mäszig nennt. Auch das Verhalten in Bezug auf den Geruchssinn wird nicht so bezeichnet, es sei denn blos mitfolgender Weise. Den nämlich, der Freude an dem Dufte von Äpfeln, Rosen und Rauchwerk hat, nennen wir nicht unmäszig sondern vielmehr den, der sie hat am Geruch von Leckereien und Salben (wie die Weiber sie gebrauchen). An solchem Geruch freut der Unmäszige sich, weil er dadurch an die Gegenstände seiner Begierde erinnert wird. Auch sonst sieht man wohl, wie ein Hungriger am Geruch von Speisen sich freut; aber sich an Dingen von jener Art zu ergötzen, verrät den Unmäszigen; denn dessen Begierde ist auf sie gerichtet.

Die anderen lebenden Wesen ergötzen sich in Rücksicht auf die bezeichneten Sinne nur mitfolgend. Die Hunde freuen sich nicht am Geruch des Hasen, sondern an seinem Frasze, aber der Geruch brachte sie auf seine Fährte. Und der Löwe freut sich nicht am Brüllen des Ochsen, sondern daran, dasz er ihn verzehren kann. Seine Nähe aber wurde er durch seine Stimme gewahr, und darum sieht es so aus, als freute er sich an ihm. Desgleichen freut er sich nicht darum, weil er einen Hirsch oder eine wilde Ziege gesehen oder aufgespürt hat, sondern weil er einen Frasz haben wird. Mithin hat es die Mäszigkeit und die Unmäszigkeit mit denjenigen Lüsten zu tun, an denen auch die anderen Sinnenwesen Anteil haben, weshalb solche Lust auch als knechtisch und tierisch erscheint. Das ist die Lust des Gefühls und des Geschmacks.

Freilich scheint für die Unmäszigen auch der Geschmack wenig oder gar nicht in Betracht zu kommen. Denn die eigentliche Geschmacksfunktion ist das Kosten der Geschmäcke, wie es beim Proben der Weine und dem Bereiten der Speisen üblich ist. Hieran aber ergötzt man sich nicht allzusehr, wenigstens hat der Unmäszige es hiermit nicht

zu tun, sondern mit dem Sinnenkitzel, der ganz durch das Gefühl vermittelt ist, beim Essen, Trinken und dem nach der Aphrodite genannten Genusz; daher sich auch ein gewisser Schlemmer einen Hals länger als den eines Kranichs wünschte, weil seine Lust auf dem Gefühl beruhte 29). Es ist also *der gemeinste Sinn*, mit dem es die 1118b
*Unmäszig*keit zu tun hat, und mit Recht gilt sie als schimpflich, weil sie uns nicht anhaftet, insofern wir Menschen, sondern insofern wir Sinnenwesen nach Art der Tiere sind. Darum ist es tierisch, sich an solchen Dingen zu erfreuen und sie am meisten zu lieben. Die edelsten auf dem Gefühl beruhenden Genüsse fallen freilich nicht in den Bereich der Mäszigkeit und Unmäszigkeit, wie z. B. die, die in den Gymnasien durch Frottieren und Erwärmung ausgelöst werden. Denn das Gefühl des Unmäszigen umfaszt nicht den ganzen Körper, sondern einzelne Teile.

Die Begierden scheinen teils allen Menschen gemeinsame, teils eigentümliche und willkürlich angenommene zu sein. So ist die Begierde nach Nahrung natürlich; denn jeder Mensch begehrt im Bedürfnisfalle nach trockener oder flüssiger Nahrung, und mitunter nach beiden; und nach dem Beilager begehrt, wie *Homer* 80) sagt, der junge und kräftige Mann. Nach der oder der Nahrung aber begehrt schon nicht mehr jeder und auch derselbe nicht immer nach derselben. Deshalb scheint dies an unserem freien Willen zu liegen, wiewohl es auch einen natürlichen Grund hat. Denn dem Einen ist dieses, dem Anderen jenes angenehm, und manches ist für Alle angenehmer als das erste Beste.

Bezüglich der natürlichen Begierden fehlen nun Wenige und immer nur in *einer* Hinsicht, nämlich nach seiten des Zuviel. Denn jedes Beliebige unterschiedslos essen und trinken bis zur Überfüllung heiszt das natürliche Masz durch die Menge überschreiten, da die natürliche Begierde nur auf Ausfüllung des Mangels geht. Darum heiszt ein solcher Mensch ein Vielfrasz, weil er sich über Gebühr anfüllt. In diese Art Ausschreitung verfallen überaus knechtische und niedrige Naturen.

Dagegen bezüglich der den Einzelnen eigentümlichen Lüste wird von Vielen und in vielerlei Weise gefehlt. Denn während man von besonderen Liebhabereien spricht entweder da, wo man sich an Dingen freut, die nicht die rechten sind, oder wo man sich zu viel oder in gemeiner, pöbelhafter Weise oder überhaupt nur nicht so freut, wie

es sich geziemt, überschreiten die Unmäszigen im Gegenteil in allen Rücksichten das Masz. Sie haben ihre Freude entweder an Dingen, die nicht die rechten, vielmehr hassenswert sind, oder wenn man sich auch an dergleichen freuen darf, so tun sie es doch mehr als man darf oder in gemeiner Weise.

Dasz also das Übermasz in betreff der Lust Unmäszigkeit ist und dem Tadel unterliegt, ist klar. Was aber die Unlust angeht, so wird man nicht wie bei dem Mute darum, weil man sie erträgt, tugendhaft, in unserem Falle also mäszig genannt, und im entgegengesetzten Falle unmäszig, sondern der Unmäszige heiszt darum so, weil es ihn mehr als recht ist schmerzt, das Lustbringende entbehren zu müssen, so dasz die Lust selbst ihm den Schmerz verursacht, der Mäszige aber heiszt darum so, weil ihn die Abwesenheit des Lustbringenden und der Verzicht darauf nicht schmerzt.

Vierzehntes Kapitel.

Der Unmäszige begehrt also alles Lustbringende oder
1119a das am meisten Lustbringende und wird von der Begierde dermaszen getrieben, dasz ihm die Lüste lieber sind als alles andere. Deshalb empfindet er nicht weniger Schmerz, wenn er sie begehrt, als wenn er sie entbehren musz. Denn die Begierde ist mit Schmerz verknüpft, obschon es ungereimt erscheinen könnte, dasz man der Lust wegen Unlust empfinden soll.

Solche, die es in betreff der Lust ermangeln lassen und sich weniger als recht ist daran freuen, kommen wohl selten vor. Eine derartige Empfindungslosigkeit ist nicht menschlich. Sogar die anderen Sinnenwesen machen einen Unterschied bezüglich der Nahrungsmittel und nehmen die einen gern zu sich, die anderen nicht. Wenn aber für einen nichts lustbringend ist und kein Unterschied zwischen dem einen und dem anderen sinnlichen Eindruck für ihn besteht, so ist er wohl weit davon entfernt, ein Mensch zu sein. Ein solcher hat auch keinen Namen erhalten, weil er nicht leicht vorkommt.

Der Mäszige hält in diesen Dingen die Mitte ein. An den Ausschweifungen, die den Unmäszigen zu höchst erfreuen, erfreut er sich nicht, eher ekeln sie ihn; sodann erfreut er sich an unerlaubten Dingen überhaupt nicht und an erlaubten nicht übermäszig. Ihre Abwesenheit schmerzt ihn und nach ihrem Genüsse verlangt ihn nur mäszig, nicht mehr als

recht ist, noch zur unrechten Zeit, noch sonst in ungehöriger Weise. Jenes Lustbringende, das zur Gesundheit oder zum Wohlbefinden gehört, begehrt er mit Masz und wie es recht ist, ebenso was sonst noch angenehm ist, soweit es nicht diesem hinderlich oder ungeziemend ist oder seine Vermögensverhältnisse übersteigt. Wer diese Rücksichten hintansetzt, liebt solche Genüsse mehr als schicklich, der Mäszige aber ist nicht so, sondern wie die rechte Vernunft es vorschreibt.

Fünfzehntes Kapitel.

Von dem Freiwilligen scheint die Unmäszigkeit mehr an sich zu haben als die Feigheit, da die eine auf der Lust, die andere auf der Unlust beruht und die Lust Gegenstand einer strebenden, die Unlust Gegenstand einer fliehenden Bewegung ist. Die Unlust bringt auch aus dem Gleichgewicht und verdirbt die Natur dessen, der sie hat, die Lust aber bewirkt solches am Menschen nicht, sondern steigert seine Freiwilligkeit; daher ist sie auch tadelnswerter. Man kann sich in betreff der Lust ja auch leichter an das Richtige gewöhnen, weil sich soviele Gelegenheiten dazu bieten und die Gewöhnung mit keiner Gefahr verbunden ist, während es bei den furchterregenden Dingen umgekehrt ist.

Jedoch scheint die Feigheit in ganz anderem Masze freiwillig zu sein wie ihre einzelnen Äuszerungen. Sie ist ohne Unlustgefühl, diese aber bringen den Feigen durch dieses Gefühl so auszer sich, dasz er die Waffen wegwirft und sich sonst schmachvoll benimmt, weshalb solche Handlungen selbst als erzwungen erscheinen. Bei dem Unmäszigen sind umgekehrt die jedesmaligen Betätigungen seines Fehlers freiwillig, da sie mit Begierde und Verlangen erfolgen, und das Ganze ist es weniger, da niemand unmäszig zu sein begehrt.

Das (mit Unmäszigkeit gleichbedeutende) Wort *Zuchtlosigkeit* (oder das verwandte *Ungezogenheit*) gebrauchen wir auch von den Fehlern der Knaben, da beide Verkehrt- 1119b heiten einige Ähnlichkeit miteinander haben. Ob der Name von diesem auf jenes oder umgekehrt übergegangen ist, macht hier nichts aus; jedenfalls hat das von beiden, das ihn zuerst bekommen hat, ihn dem späteren gegeben, eine Übertragung, die nicht wenig passend erscheint. Was nämlich nach dem Bösen trachtet und stark wachsen kann, bedarf der Züchtigung. Dieses beide findet sich aber vorzüglich bei der Begierde und bei den Knaben. Auch die Knaben

leben nach ihren Begierden, und am meisten verlangen sie nach der Lust. Ist nun die Begierde nicht gehorsam und dem Herrschenden untertan, so wächst sie ins Unermäszliche. Denn das Verlangen nach der Lust ist unersättlich und kommt dem Unverständigen von allen Seiten; die Befriedigung der Begierde steigert die angeborene Neigung, und wenn die Begierden und Genüsse grosz und stark sind, so schalten sie selbst die Überlegung aus. Darum dürfen die Begierden nur mäszig und gering an Zahl sein und keineswegs der Vernunft widerstreiten. Wo sich aber ein solches findet, da reden wir von Folgsamkeit und Wohlgezogenheit. Wie nämlich ein Knabe nach der Vorschrift seines Erziehers leben musz, so musz sich das begehrende Vermögen im Menschen an die Vorschrift der Vernunft halten. Daher musz beim Mäszigen der begehrende Seelenteil mit der Vernunft übereinstimmen; denn beide haben das sittlich Schöne zum Ziele, und nun begehrt einerseits der Mäszige was er soll und wie und wann er soll, und anderseits ist es grade dieses, was die Vernunft gebietet.

So weit denn unsere Erörterung über die Mäszigkeit.

VIERTES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

Im Anschlusz hieran wollen wir von der *Freigebigkeit* 1) handeln. Sie erscheint als die Mitte in Bezug auf Vermögensobjekte; denn der Freigebige wird nicht wegen kriegerischer Tüchtigkeit oder wegen der Vorzüge des Mäszigen oder auch wegen gerechter Entscheidungen gelobt, sondern mit Bezug auf seine Art, Vermögensobjekte hinzugeben und an sich zu nehmen, besonders sie hinzugeben. Vermögensobjekt ist uns alles, dessen Wert nach Geld bemessen wird. Die *Verschwendung* und der *Geiz* ist Übermasz und Mangel in dem die Vermögensobjekte betreffenden Verhalten.

Geiz sagt man immer von solchen aus, die sich mehr als recht ist um Geld und Gut bemühen, mit der Bezeichnung Verschwendung aber verbindet man manchmal noch einen Nebengedanken, indem man die Unenthaltsamen und die, welche für ihre Ausschweifungen viel ausgeben, verschwenderisch nennt. Diese scheinen darum auch am schlimmsten zu sein, da sie viele Untugenden zugleich haben. Indessen paszt eigentlich für sie die Bezeichnung Verschwender nicht. Ein Verschwender möchte sein wer die eine Untugend hat, seinen Besitz zu zerstören. Verschwender ist wer durch sich selbst zugrunde geht, und die Zerstörung des eigenen Besitzes scheint auch so eine Art Selbstruinierung zu sein, weil der Besitz die Grundlage der Existenz ist. In diesem Sinne also nehmen wir das Wort Verschwendung. 1120a

Man kann alles, wovon es einen Gebrauch gibt, gut und schlecht gebrauchen. Der Reichtum gehört aber zu den für den Gebrauch bestimmten Dingen, und da nun jedes

Ding am besten gebraucht wer die darauf bezügliche Tugend besitzt, so wird auch den Reichtum am besten gebrauchen wer die auf Geld und Gut sich beziehende Tugend besitzt. Das ist aber der Freigebige. Der Gebrauch von Geld und Gut scheint aber im Aufwenden und Ausgeben, der Besitz dagegen mehr im Einnehmen und Zusammenhalten zu bestehen. Daher kommt es dem Freigebigen mehr zu, zu geben wem man soll, als zu nehmen von wem man soll, und nicht zu nehmen von wem man nicht soll. Denn es gehört mehr zur Tugend, dasz sie in der rechten Weise handelt, als dasz sie in der rechten Weise leidet, und es ist ihr eigentümlicher, das Gute zu tun, als das Schlechte zu meiden. Nun gehört aber offenbar das Geben auf die Seite des richtigen Handelns und der Vollbringung des Guten, das Nehmen und Empfangen dagegen auf die Seite der rechten Art des Leidens und der Vermeidung des Schlechten.

Auch wird Dank und höheres Lob dem zuteil, der gibt, nicht dem, der nicht nimmt.

Und es ist leichter, nicht zu nehmen als zu geben, da man sich eher dazu entschlieszt, Fremdes nicht zu nehmen als Eigenes wegzugeben.

Und freigebig heiszt wer gibt; wer aber nicht nimmt, erhält nicht das Lob der Freigebigkeit und des Edelsinns, obwohl er nichtsdestoweniger ob seiner Gerechtigkeit gelobt wird; wer aber nimmt, erhält gar kein Lob.

Liebe aber und Freundschaft gewinnt kaum einer durch eine Tugend sosehr als der Freigebige, da er sich nützlich erweist. Das geschieht aber durch Geben.

Zweites Kapitel.

Die tugendhaften Handlungen sind sittlich schön und werden um des sittlich Schönen willen verrichtet. So wird denn auch der Freigebige und Edelgesinnte um des sittlich Schönen oder des Guten willen und auf die rechte Weise geben; er wird also geben denen er soll und soviel und wann er soll, und überhaupt mit Beobachtung alles dessen, was zum richtigen Geben gehört; und er wird das gern und ohne Unlust tun; denn das tugendhafte Handeln ist lustbringend oder doch frei von Unlust 2); am allerwenigsten ruft es Unlust hervor.

Wer gibt wem er nicht soll, oder wer nicht aus einem sittlichen, sondern aus einem anderen Beweggrunde gibt,

kann nicht freigebig heiszen, sondern musz einen anderen Namen bekommen. Ebensowenig wer mit Unlust gibt; ihm ist das Geld lieber als die edle Tat; so ist aber der Freigebige nicht gesinnt.

Er wird auch nicht da nehmen, wo er nicht soll, da ein solches Nehmen nicht nach der Art eines Mannes ist, der Geld und Gut nicht achtet. Auch bittet er nicht leicht um etwas. Denn wer gern Wohltaten spendet, versteht sich nicht leicht dazu, solche zu empfangen. Nehmen wird er woher er soll, das heiszt aus Eigenem, nicht als ob Nehmen schön wäre, sondern weil es notwendig ist, damit 1120b
er geben kann. Er wird auch sein Vermögen nicht vernachlässigen, da er ja mit demselben Anderen nützlich sein will. Auch wird er nicht dem ersten Besten geben, um geben zu können, wem er soll, und wann und wo es gut ist.

Es ist auch die Weise des Freigebigen und Edelgesinnten, im Geben die Mitte so stark zu überschreiten, dasz er für sich das Geringere behält, da es ihm eigen ist, nicht auf sich selbst zu sehen.

Man schätzt die Freigebigkeit nach dem Vermögen. Denn sie beruht nicht auf der Grösze der Gabe, sondern auf der Gesinnung des Gebers, und mit der steht es bei dem Freigebigen so, dasz er nach dem Masze seines Vermögens gibt. Darum kann es gar wohl geschehen, dasz die kleinere Gabe einer gröszeren Freigebigkeit entspringt, weil sie aus geringeren Mitteln verabreicht wird.

Freigebiger scheinen die zu sein, die ihr Vermögen nicht erworben, sondern ererbt haben. Sie haben keine Erfahrung von der Not, und jedermann hängt mehr an dem, was von ihm selber kommt. So haben es ja auch die Eltern mit ihren Kindern und die Dichter mit ihren Werken.

Der Freigebige ist nicht leicht reich. Er legt es ja nicht darauf an, zu empfangen und zusammenzuhalten, sondern neigt eher zur Verschwendung, da er das Geld nicht seinerselbst, sondern des Gebens wegen schätzt. Deshalb schilt man auch das Schicksal, weil die, die es am meisten verdienen, am wenigsten reich sind. Und doch geht das ganz natürlich zu. Denn man kann nicht reich werden, wenn man auf das Erwerben keine Sorge verwendet, wie das ja auch bei allen anderen Gütern der Fall ist. Darum wird der Freigebige aber doch nicht geben wem er nicht soll und wann er nicht soll, und wie die Fehler alle heiszen. Denn da handelte er nicht mehr nach der Regel der Frei-

gebigkeit, und bei einer derartigen Verwendung seines Geldes bliebe ihm nichts mehr zur Verwendung am rechten Orte übrig. Denn, wie gesagt, freigebig ist wer nach Masz seines Vermögens und am rechten Orte austeilt.

Wer hier durch Übermasz fehlt, ist ein *Verschwender*. Darum nennen wir die Gewaltherrscher nicht Verschwender, da es nicht leicht erscheint, dasz sie bei ihren groszen Mitteln mit ihren Geschenken und Aufwendungen sich übernehmen. Der Freigebige wird nun, da die Freigebigkeit die Mitte beim Geben und Nehmen von Geld und Gut ist, am rechten Ort und im rechten Masze geben und aufwenden, und zwar gleichmäszig im kleinen und im groszen, und wird es mit Freude tun. Und nehmen wird er woher er soll, und wie er soll. Denn da seine Tugend in beiden Beziehungen die Mitte ist, so wird er beides so tun, wie er soll. Dem geziemenden Geben entspricht ja ein eben solches Nehmen 3), während das nicht geziemende Nehmen ihm widerspricht. Die entsprechenden Eigenschaften treten also gleichzeitig in derselben Person auf, die widersprechenden aber selbstverständlich nicht. Wenn der Freigebige einmal wider Gebühr
1121a und Schicklichkeit eine Ausgabe gemacht hat, so wird er Unlust darüber empfinden, mit Masz jedoch und auf die rechte Art. Denn es gehört zur Tugend, am rechten Ort und auf die rechte Art Lust und Unlust zu empfinden. Mit ihm ist auch in Geldsachen gut verkehren. Denn er kann sich ein Unrecht gefallen lassen, da er das Geld nicht hochschätzt, und es ihn mehr verdrieszt, wenn er eine geschuldete Ausgabe unterlassen, als er Unlust empfindet, wenn er eine nicht geschuldete gemacht hat. Einem *Simonides* 4) machte ein solcher Mann keine Freude.

Drittes Kapitel.

Der *Verschwender* aber fehlt auch hierin, da er Lust und Unlust nicht am rechten Ort und auf die rechte Art empfindet, wie uns im folgenden noch deutlicher werden wird.

Wir haben gesagt, dasz die Verschwendung und der Geiz ein Übermasz und ein Mangel sind, und zwar in zwei Dingen, dem Geben und dem Nehmen. Auch den Aufwand rechnen wir zum Geben. Die Verschwendung tut nun im Geben und Nichtnehmen zu viel und im Nehmen zu wenig, der Geiz dagegen im Geben zu wenig und im Nehmen zu viel, auszer es müszte sich um eine Kleinigkeit handeln. Die

beiden Seiten der Verschwendung bleiben nun nicht lange mit einander verbunden, da es nicht leicht ist, allen zu geben, wenn man von niemanden nimmt — Privatleuten gehen ja beim Geben bald die Mittel aus, und Privatleute sollen ja die Verschwender sein —; denn ein Mensch der gedachten Art scheint um nicht wenig besser zu sein als der Geizige. Er kann ja leicht durch das Alter und durch den Mangel gebessert werden und zur Mitte gelangen. Denn er besitzt die Eigenschaften des Freigebigen, indem er gibt und nicht nimmt, freilich beides nicht auf rechte und geziemende Weise. Gewöhnte er sich hieran oder würde er sonst wie zu einer Änderung seines Verhaltens vermocht, so wäre er freigebig. Er würde geben wem er soll, und nicht nehmen von wem er nicht soll. Er scheint also auch keinen schlechten Charakter zu haben. Im Geben und Nichtnehmen zu viel zu tun, verrät keinen schlechten und gemeinen, sondern nur einen törichten Mann. Jedenfalls gilt ein Verschwender dieser Art für viel besser als ein Geizhals, nicht blos aus den schon angegebenen Gründen, sondern auch darum, weil er vielen Menschen gutes erweist, der Geizhals aber keinem, nicht einmal sich selbst.

Die meisten Verschwender freilich nehmen, wie gesagt, da, wo sie es nicht sollen, und sind insofern nicht edelgesinnt, sondern den Geizigen gleich zu achten. Sie lernen zugreifen, weil sie ausgeben wollen, aber es nicht leicht können, indem ihnen die Mittel schnell ausgehen und sie sich dieselben darum von anderer Seite verschaffen müssen. Zugleich nehmen sie auch, da sie sich über die Erlaubtheit
1121b ihrer Handlungen keine Rechenschaft geben, ohne Rücksicht, wo sie nur bekommen können. Sie wollen nur geben; das Wie und Woher kümmert sie nicht. Darum sind ihre Gaben auch keine Erweise von Freigebigkeit, weil sie nicht sittlich gut sind, aus keinem sittlichen Beweggrunde entspringen und auch nicht in rechter Weise verteilt werden. Vielmehr bereichern sie oft Leute, die von rechtswegen arm sein sollten, und mögen Personen von bravem Charakter nichts geben, während sie Schmeichler oder Leute, die ihnen sonst ein Vergnügen machen, mit Geschenken überhäufen. Darum sind die Meisten von ihnen auch unmäszig. Denn da sie leichthin Aufwand machen, geben sie auch gern für Ausschweifungen Geld aus, und weil ihr Leben des sittlichen Haltes entbehrt, neigen sie den Lüsten zu.

Auf solche Abwege gerät der Verschwender, wenn er keine rechte Leitung hat; trifft er aber auf jemanden, der

sich seiner annimmt, so kann er wohl noch zur Mitte und zu dem Schicklichen gelangen.

Dagegen ist der *Geiz* unheilbar. Denn das Alter und jede Schwäche scheint geizig zu machen. Und der Geiz liegt mehr in der menschlichen Natur als die Verschwendung, da die meisten Menschen mehr Freude am Gelderwerb als am Geben haben.

Der Geiz hat einen weiten Umfang und viele Formen, da man auf vielerlei Weise geizig sein kann. Während er nämlich in zwei Dingen besteht, einem Zuwenig im Geben und einem Zuviel im Nehmen, so ist doch nicht beides allen Geizigen vollständig eigen, sondern zuweilen kommt hier eine Trennung vor, indem die einen im Nehmen zu viel und die anderen im Geben zu wenig tun. Denn die Leute, die man unter Bezeichnungen wie Knicker, Knauser, Filze befaszt, lassen es sämtlich am Geben fehlen, fremdes Gut dagegen begehren sie nicht und wollen sie nicht wegnehmen, die einen aus einem gewissen Rechtsgefühl und aus Scheu vor der Schlechtigkeit — denn manche scheinen ihr Geld darum festzuhalten oder versichern wenigstens es darum festzuhalten, damit sie nicht einmal später zu einer unehrenhaften Handlung genötigt seien. Zu diesen gehören auch der Kümmelspalter und seines gleichen; er heiszt so, weil er den Grundsatz, keinem etwas zu schenken, auf die Spitze treibt —. Die anderen wiederum hüten sich vor ungerechter Hinwegnahme aus Furcht, da es nicht leicht ist, selbst fremdes Gut wegzunehmen, ohne dasz Andere einem dasselbe tun. Darum halten sie sich an den Grundsatz, weder zu nehmen noch zu geben.

Andere wiederum tun im Nehmen zu viel und nehmen woher sie können und was sie können, wie die, die schimpfliche Gewerbe betreiben: Hurenwirte und dergleichen, und Wucherer, die kleine Summen zu hohen
1122a Zinsen ausleihen. Denn alle diese nehmen woher sie nicht sollen und mehr als sie sollen. Als gemeinsam erscheint bei ihnen schimpfliche Gewinnsucht, da sie alle eines Gewinnes, und zwar eines kleinen Gewinnes wegen sich Schimpf und Schande gefallen lassen. Denn die Groszes nehmen, jedoch nicht woher und was sie sollen, wie die Gewaltherrscher, wenn sie Städte verwüsten und Tempel berauben, nennen wir nicht geizig, sondern vielmehr verrucht, gottlos und ungerecht. Dagegen gehören der Falschspieler und der Kleiderdieb und Raüber zu den Geizigen, weil sie schändlichen Gewinn suchen. Der Gewinn ist es

ja, für den diese beiden Menschenklassen bei der Arbeit sind und Schande auf sich nehmen, und die einen setzen sich um des Raubes willen den gröszten Gefahren aus, die anderen übervorteilen ihre Freunde, denen sie geben sollten. Beide trachten also, da sie gewinnen wollen woher man nicht soll, nach schändlichem Erwerb, und jedes derartige Nehmen ist als gemeiner Geiz charakterisiert.

Der Geiz wird billig als das Gegenteil der Freigebigkeit bezeichnet. Er ist unsittlicher als die Verschwendung, und man fehlt in dieser Beziehung mehr als durch die Verschwendung, die wir beschrieben haben.

So viel sei denn von der Freigebigkeit und den ihr entgegengesetzten Lastern gesagt.

Viertes Kapitel.

Nach diesem liegt es nahe, auch von der *Hochherzigkeit* zu handeln. Scheint sie doch auch eine Tugend zu sein, die sich auf Hab und Gut bezieht. Sie erstreckt sich jedoch nicht wie die Freigebigkeit auf alle das Geld betreffenden Handlungen, sondern nur auf den Aufwand, und hier übertrifft sie die Freigebigkeit durch die Grösze; denn sie ist, wie schon der Name einigermaszen anzeigt, der schickliche Aufwand im Groszen 5). Grosz ist nun ein relativer Begriff; der Aufwand eines Mannes, der aus seinen Mitteln ein Kriegsschiff stellt, ist ein anderer als der eines Mannes, der für die Kosten einer Festgesandtschaft aufkommt. So richtet sich denn die Schicklichkeit nach der Person und wechselt hier je nach der Sache und den Umständen. Wer im Kleinen oder Mittelmäszigen nach Gebühr ausgibt, heiszt nicht hochherzig; also nicht wer mit *Ulisses* sagen kann: „Oft gab ich dem Bettler" 6); sondern wer dies im groszen tut. Der Hochherzige ist edelgesinnt und freigebig; der Freigebige aber ist darum noch keineswegs hochherzig. Das Zuwenig dieses Habitus heiszt *Engherzigkeit*, das Zuviel *Grosztuerei, protzerhaftes Wesen* und was solcher Bezeichnungen mehr sind, die nicht ein Zuviel bei übrigens rechtmäsziger Veranlassung, sondern ein Prunken am unrechten Ort und auf unrechte Art ausdrücken. Wir werden darauf weiter unten zurückkommen.

Der Hochherzige gleicht einem Wissenden. Er weisz das Schickliche zu beurteilen und auf geziemende Weise groszen Aufwand zu machen. Denn der Habitus wird, wie wir zu 1122b
Anfang gesagt haben, durch die Akte sowie durch die

Objekte charakterisiert, worauf er sich bezieht. Und so sind die Aufwendungen des Hochherzigen grosz und der Schicklichkeit und Würde entsprechend, nicht minder aber die Werke, denen der Aufwand gilt, und so wird denn der Aufwand, den er macht, ebenso *grosz* wie für das Werk *schicklich* sein. Das Werk musz also des Aufwands, der Aufwand des Werkes würdig sein oder es noch übertreffen. Solchen Aufwand aber macht der Hochherzige aus sittlichem Beweggrunde, wie es ja jeder Tugend eigen ist, und auch gern und ohne Bedenken, da das genaue Rechnen engherzig ist. Und er sieht mehr darauf, dasz die Ausführung auf das schönste und geziemendste geschieht, als was sie kostet, und wie sie am billigsten wird. Der Hochherzige nun musz auch freigebig sein, da auch der Freigebige aufwendet was er soll und wie er soll, aber grade hierin, im Was und Wie, besteht das „Grosze" unseres Mannes, besteht die Grösze der Freigebigkeit, die es sonst mit denselben Dingen zu tun hat, und er wird mit dem gleichen Aufwand dasselbe Werk prächtiger und groszartiger gestalten. Denn der Wert eines Besitzstückes und der eines Werkes ist nicht der gleiche. Bei einem Besitzstück, Gold z. B., entscheidet der höhere Preis über seinen Wert, bei einem Werke dagegen seine Grösze und Schönheit. Der Anblick eines solches Werkes ruft unsere Bewunderung hervor, und Bewunderung zollen wir auch den Schöpfungen hochherzigen Sinnes. Der Wert des Werkes ist also seine überragende Pracht und Grösze.

Fünftes Kapitel.

Zu den hochherzigen Aufwendungen gehören die sogenannten Ehrenleistungen, einmal Weihegeschenke für die Götter, Tempelbauten und Opfer, dann Aufwendungen für alles, was zum Kult der Dämonen, der Halbgötter, gehört, endlich alles, was edler Wetteifer für das Gemeinwesen leistet, wie wenn man z. B. glaubt, einen Festchor glänzend ausstatten oder ein Kriegsschiff stellen oder auch der Stadt einen Schmaus geben zu sollen.

Bei allen Aufwendungen aber ist, wie gesagt, auch bezüglich der Person, die sie macht, zu berücksichtigen, wer sie ist und welche Mittel sie zur Verfügung hat. Hier musz das rechte Gleichmasz vorhanden sein, so dasz der Aufwand sich nicht nur für das Werk geziemt, sondern auch für die Person. Darum kann kein Unbemittelter hochherzig,

das heiszt im groszen Stile freigebig sein. Er hat ja nicht wovon er schicklich und geziemend Aufwand machen könnte, und wollte er es versuchen, so wäre er töricht. Denn es wäre eine Verlaügnung von Masz und Schicklichkeit, während doch das rechte Handeln sich nach dem Können richtet. Schicklich ist dagegen solcher Aufwand einerseits für reiche Leute, mögen sie nun ihren Besitz sich selbst oder ihren Vorfahren oder Verwandten verdanken, andererseits für Männer von edler Abkunft oder hohem Ansehen und dergleichen. Denn in all dem liegt Grösze und Würde.

So ist denn vor allem, wie gesagt, dieses die Art, in der sich der Hochherzige zeigt, und dieses die Art von Aufwendungen, die Hochherzigkeit bekunden. Denn die genannten Ausgaben sind die gröszten und ehrenvollsten. Von den Privatausgaben aber gehören hieher die nur einmal 1123a vorkommenden, wie für Hochzeiten und dergleichen, ferner die Aufwendungen für eine Sache, um die sich die ganze Stadt oder die Vornehmen bemühen, die Kosten für die Aufnahme und das Geleite von Gästen und für Geschenke und Gegengeschenke. Denn der Hochherzige macht keinen Aufwand für sich, sondern für die Allgemeinheit, und die Geschenke haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Weihegaben.

Der Hochherzige musz aber auch sein Haus entsprechend seinem Reichtum bauen, da auch dies eine Ehre ist, und er musz für dauerhaftere Werke einen höheren Aufwand machen, da diese ihrem Stoffe nach am schönsten sind. Auch musz er in allem das Geziemende beobachten. Nicht das nämliche geziemt sich, wo es sich um Götter und wo es sich um Menschen, und nicht das nämliche, wo es sich um einen Tempel und wo es sich um ein Grabmal handelt. Jeder Aufwand hat seine eigenartige Grösze. Am groszartigsten ist ein solcher, der im groszen grosz ist; aber auch der ist groszartig, der in einem anderen Falle entsprechend grosz ist. Die Grösze der Sache ist von der Grösze das Aufwands wohl zu unterscheiden. Der schönste Ball und das schönste Ölfläschchen hat die Groszartigkeit, die ein Geschenk für Kinder haben kann, wenn auch die Gabe geringen Wert besitzt und noch keine Freigebigkeit beweist. Daher gehört es zur Weise des Hochherzigen, in jeder Art von Fällen etwas groszes zu tun. Denn so kann sein Verfahren nicht leicht überboten werden und entspricht der Bedeutung der Sache, welcher der Aufwand gilt.

Sechstes Kapitel.

So also ist der Hochherzige, der Mann der Freigebigkeit im groszen beschaffen. Wer aber hier zu viel tut und ein *Protzer* ist, tut insofern zu viel, als er ungebührlichen Aufwand macht, wie wir gesagt haben. Er verwendet viel bei Anlässen, die nur einen bescheidenen Aufwand erfordern, indem er z. B. eine alltägliche Gesellschaft von guten Freunden wie Hochzeitsgäste bewirtet oder, falls er die Kosten einer Komödie zu bestreiten hat, für den Aufzug des Chores Purpurdecken ausbreiten läszt, wie die *Megarenser* 7). Und das alles wird er nicht aus sittlichen Beweggründen tun, sondern um seinen Reichtum zu zeigen, und in der Erwartung, dadurch die Bewunderung auf sich zu ziehen. Er macht wenig Aufwand wo viel, und viel Aufwand wo wenig sich gehören würde.

Der *Engherzige* und *Kleinliche* wird es in allem fehlen lassen und bei den gröszten Aufwendungen durch Knausern im kleinen das Ganze um seine Schönheit bringen. Bei allem, was er ausführt, bedenkt er sich und ist besorgt, wie es am billigsten abgemacht werden kann, und dabei klagt er beständig und meint überall mehr zu tun, als er soll.

Diese Charakterrichtungen sind nun zwar wirkliche sittliche Mängel, doch bringen sie nicht in Schande, weil sie dem Nächsten nicht schaden und ihre sittliche Häszlichkeit nicht besonders hervorsticht.

Siebentes Kapitel.

Die *Seelengrösze, der Hochsinn* 8), scheint schon dem Namen nach auf hohes und groszes zu gehen. Suchen wir also vorab zu ermitteln, auf was für groszes er geht. Ob
1123b wir hier nach dem Habitus selbst oder nach seinem Inhaber fragen, macht keinen Unterschied.

Hochsinnig scheint zu sein wer sich selbst groszer Dinge für würdig hält und deren auch würdig ist. Denn wer es unbilligerweise tut, ist ein Tor, kein tugendhafter Mann aber ist ein Tor oder ein Unverständiger. So ist denn ein solcher Mann hochsinnig. Denn wer nur kleiner Dinge würdig ist und sich selbst nur deren für würdig hält, ist besonnen, nicht hochsinnig. Der Hochsinn beruht auf Grösze, wie auch die Schönheit einen groszen Körper erfordert, während

kleine Personen wohl zierlich und gut proportioniert sein können, schön aber nicht.

Wer sich groszer Dinge für würdig hält, ohne es zu sein, ist *aufgeblasen;* wer gröszerer, als er würdig ist, ist nicht immer aufgeblasen; wer kleinerer, als er würdig ist, hat *niederen Sinn*, mag er nun groszer oder mittelmäsziger oder kleiner Dinge würdig sein, wofern er sich nur noch tiefer stellt. Am meisten scheint hier derjenige niederen Sinnes zu sein, der groszer Dinge wert ist. Denn was täte er erst, wenn er nicht so groszer Dinge wert wäre?

Der Hochgesinnte stellt in Bezug auf Grösze das Extrem dar, die Mitte aber insofern, als er sich richtig verhält. Denn er bewertet sich selbst nach Würde. Die Anderen tun zu viel oder zu wenig. Wenn er sich nun groszer Dinge wert hält und wert ist, und beides ganz besonders von den allergrösten gilt, so musz es sich hier ganz besonders um Eines handeln. Nun gebraucht man das Wort Wert von den äuszeren Gütern. Von diesen Gütern aber gilt uns als höchstes jenes, was wir den Göttern erweisen, wonach der Sinn der Würdigsten vor allem steht und was der Preis für das Schönste ist. Ein solches Ding aber ist die Ehre; sie ist von allen äuszeren Gütern das gröszte. So wird es also die Ehre und die Unehre sein, denen gegenüber der Hochgesinnte sich verhält wie es recht ist. Aber auch abgesehen von Vernunftgründen zeigt die Erfahrung, dasz der Hochsinn es mit der Ehre zu tun hat. Die Ehre, die gebührende, ist es nämlich ganz besonders, deren die Groszen sich wert halten.

Wer niederen Sinnes ist, schätzt sich zu niedrig ein, niedriger, als er selbst verdient, und niedriger im Vergleich zur Würde des Hochgesinnten. Dagegen der Aufgeblasene bewertet sich zu hoch, wenn er nach sich selbst, nicht aber, wenn er nach dem Hochgesinnten gemessen wird 9).

Der Mann der hohen Gesinnung musz, wenn anders er des Gröszten wert ist, auch der Beste sein. Denn des Gröszeren ist immer der Bessere, und des Gröszten der Beste wert. Mithin musz der wahrhaft Hochgesinnte tugendhaft sein. Ja, der eigentümliche Vorzug des Hochgesinnten scheint sogar das Grosze in jeder Tugend zu sein. Würde es doch zu hoher Gesinnung keineswegs passen, Hals über Kopf die Flucht zu ergreifen oder eine Ungerechtigkeit zu begehen. Denn weswegen täte Schändliches wem nichts grosz ist? Und gingen wir so die anderen Tugenden der Reihe nach durch, der Hochgesinnte erschiene jedesmal

sehr lächerlich, wenn er dieselben nicht besäsze. Verdiente er ja auch nicht einmal Ehre, wenn er ein schlechter Mann wäre. Denn die Ehre ist der Tugend Preis, und den Guten
1124a wird sie zuerkannt. So erscheint denn die hohe Gesinnung wie ein Schmuck der anderen Tugenden. Sie hebt sie auf eine höhere Stufe und kann ohne sie nicht zur Entwickelung kommen. Daher ist es schwer, wahrhaft hochgesinnt zu sein. Denn es ist nicht möglich ohne vollendete Charakterbildung.

Der Hochgesinnte hat es also vorzüglich mit Ehre und Unehre zu tun. Über die groszen Ehren und die, die ihm von seiten der Besten widerfahren, wird er sich in maszvoller Weise freuen, als empfinge er was ihm gebührt oder auch weniger als das. Denn eine Ehre, die der vollendeten Tugend würdig wäre, gibt es nicht. Doch wird er solche Ehren wenigstens sich gefallen lassen, weil man ihm nichts gröszeres erweisen kann. Eine Anerkennung aber, die ihm vom ersten Besten oder wegen einer Kleinigkeit zu teil wird, wird ihn vollkommen gleichgültig lassen, weil sie seiner nicht würdig ist. Ebenso läszt ihn eine Verunglimpfung kalt, da sie ihn nicht mit Recht treffen kann.

Vorzüglich also, wie gesagt, bewährt sich der Hochgesinnte als solcher in seinem Verhalten gegenüber der Ehre. Indessen wird er auch in Bezug auf Reichtum, Macht und jede Art von Glücksfällen und Unglücksfällen sich maszvoll benehmen, und wird sich weder im Glück übermäszig freuen, noch im Unglück sich übermäszig betrüben. Das tut er ja auch nicht in betreff der Ehre, die doch das Gröszte ist. Denn Macht und Reichtum sind um der Ehre willen begehrenswert, und die sie haben, wollen ihretwegen geehrt werden. Wem nun selbst die Ehre ein Geringes ist, für den musz auch anderes gering sein. Daher machen Hochgesinnte den Eindruck, als wären sie stolz.

Achtes Kapitel.

Auch Glücksgüter scheinen zum Hochsinn beizutragen. Die Männer von vornehmer Abkunft, Einflusz und Besitz hält man der Verehrung wert. Sie befinden sich in hervorragender Stellung, und alles, was im guten hervorragt, steht in erhöhtem Ansehn. Darum machen solche Vorzüge auch den Menschen hochsinniger, da man ihretwegen von manchen Seiten Ehre erfährt. Aber in Wahrheit macht nur die Tugend

verehrungswürdig; wem aber beides geworden, wird mehr dafür angesehen. Die aber ohne Tugend derartige Vorzüge besitzen, haben weder gerechten Grund sich selbst für groszer Dinge würdig zu halten, noch werden sie mit Recht hochgesinnt genannt. Denn jene Würdigkeit und diese Gesinnung ist ohne Tugend gar nicht möglich. Ja, die sich solcher Vorzüge erfreuen, werden auch stolz und übermütig, da es ohne Tugend nicht leicht ist, das Glück maszvoll zu ertragen. Und da sie es nicht ertragen können und über Andere erhaben zu sein glauben, so begegnen sie diesen verächtlich und tun selbst was ihnen einfällt. Denn sie 1124b wollen es dem Hochgesinnten gleich tun, ohne doch ihm ähnlich zu sein, und so tun sie es, wo sie es allein können: die Werke der Tugend verrichten sie nicht, verachten aber die Anderen. Wenn aber der Hochsinnige verachtet, tut er es mit Fug, da er richtig urteilt; der grosze Haufe aber bestimmt sich zur Verachtung nach bloszer Laune.

Der Hochgesinnte bringt sich nicht für kleines in Gefahr und ist nicht waghalsig, weil er dafür wenige Dinge hoch genug achtet. Dagegen setzt er sich um groszes der Gefahr aus, und tut er es, so schont er seines Lebens nicht, da es ihm zu schlecht ist, um jeden Preis zu leben. Er vermag wohl zu tun, scheut sich aber, Wohltaten zu empfangen. Denn jenes ist dem Höheren, dieses dem Niederen angemessen. Er erwiedert die Wohltaten durch gröszere, so dasz der Spender der ersten Wohltat ihm verpflichtet wird und den Vorteil hat. Sie gelten auch für solche, die für Personen, denen sie gutes erwiesen, ein gutes Gedächtnis haben, nicht aber für solche, von denen sie es empfangen haben. Denn der Empfänger einer Wohltat steht unter dem Geber, und er will überlegen sein. Auch hört er von Diensten, die er anderen erwiesen, gern reden, nicht aber von denen, die sie ihm erzeigt. Deshalb, meint man, zähle auch Thetis dem Zeus nicht die Wohltaten auf, die sie ihm erwiesen 10), und auch die Lacedämonier taten dieses gegen die Athener nicht, sondern erwähnten nur die von ihnen empfangenen 11). Auch ist es dem Hochgesinnten eigen, Andere um nichts anzusprechen oder es doch ungern zu tun, aber gerne gefällig zu sein; ferner gegenüber Hochstehenden und Reichen eine vornehme Haltung zu beobachten, aber gegen gewöhnliche Leute sich einer schlichten Freundlichkeit zu befleiszen. Denn jenen überlegen zu sein, ist schwer und rühmlich, bei diesen aber ist es leicht; und unter jenen seine Würde geltend zu machen, ist nicht unedel, aber gegen Niedrige

ist es eben so widerwärtig, als gegen Schwache seine Stärke zu gebrauchen.

Es ist nicht seine Art, sich an Dinge heranzumachen, die in Ansehen bringen, oder wo Andere die erste Rolle spielen. Er ist langsam und bedächtig, auszer wo es sich um eine grosze Ehre oder um ein groszes Ding handelt. Nicht vielerlei nimmt er in die Hand; aber was er tut, ist grosz und gibt einen Namen. Er musz auch ein offener Hasser sein und ein offener Freund. Denn nur die Furcht versteckt sich. Ihm steht die Wahrheit unvermeidlich höher als Menschenmeinung, und er kann nicht anders als offen reden und handeln. Denn er ist voller Freimut, weil er auf die Personen nicht achtet. Darum ist er auch wahrhaftig, wofern er nur nicht ironisch spricht, was er vor der Menge zu tun liebt.

Es ist ihm auch eigen, dasz er nicht in fremder Abhängigkeit
1125a leben kann als nur in der von Freunden. Denn das ist knechtisch, daher auch alle Schmeichler lohndienerisch und die Menschen von niedriger Gesinnung Schmeichler sind. Auch das Bewundern ist nicht seine Sache, da nichts grosz für ihn ist. Auch nicht die Erinnerung an erlittene Beleidigungen. Denn er hält sich nicht viel mit Erinnerungen auf, besonders nicht mit solchen an erlittene Unbilde, sondern sieht darüber hinweg.

Es ist auch nicht seine Art, viel von Menschen zu reden, weder von sich, noch von Anderen. Ihm liegt ja nicht daran, dasz er gelobt werde, noch dasz Andere getadelt werden. Aber auch vom Loben ist er kein Freund. Und weil er überhaupt nicht viel von Anderen spricht, so sagt er auch nichts Schlimmes von ihnen, nicht einmal von seinen Feinden, es sei denn, wenn sie übermütig werden.

Am wenigsten hat er die Neigung, über des Lebens Notdurft und täglichen Anspruch zu jammern und um Abhilfe zu bitten. Denn so stellt sich nur an wem solche Dinge sehr am Herzen liegen. Ihm ist es mehr um den Besitz des Schönen, das keinen Gewinn abwirft, zu tun, als um das, was Vorteil und Nutzen bringt. Denn das steht einem Manne der sich selbst genügt, besser an.

Man hat auch die Vorstellung, dasz der Gang des Hochgesinnten langsam, seine Stimme tief, seine Rede ruhig sein müsse. Denn ein Mann, dem weniges wichtig ist, pflegt nicht eilfertig zu sein und wer nichts für grosz erachtet, seine Stimme nicht anzustrengen. Das laute Sprechen und hastige Gehen kommt aber daher, dasz man einen solchen hohen Standpunkt im gegebenen Falle verlaügnet.

Neuntes Kapitel.

So also ist der Mann der hohen Gesinnung beschaffen. Wem aber hier ein Mangel anhaftet, hat *niederen Sinn*, und wem ein Übermasz anhaftet, ist *aufgeblasen*. Jedoch scheinen auch solche Leute nicht eigentlich böse zu sein, da sie keine lasterhaften Handlungen begehen, aber sie leiden doch an einem Charakterfehler.

Da der *Mann niederen Sinnes*, der *Mann ohne Seelengrösze*, des Guten wert wäre, so beraubt er sich dessen, worauf er Anspruch hätte, und verrät so gewissermaszen ein sittliches Gebrechen, da er sich selbst des Guten nicht für wert erachtet; auch scheint er sich selber nicht zu kennen, da er sonst nach dem, was er verdient, und was doch gut ist, verlangen würde. Indessen scheinen solche Personen nicht dumm zu sein, sondern sie machen sich vielmehr zu viele Gedanken und sind darum ängstlich. Eine solche verkehrte Selbsteinschätzung musz den Menschen aber auch verschlechtern. Denn während jedermann nach dem strebt, was ihm gebührt, verzichten solche Leute, gleich Unberufenen, auf schöne Taten und hohe geistige Bestrebungen und entsprechend dann auch auf die äuszeren Güter.

Die *Aufgeblasenen* sind töricht und der Selbsterkenntnis bar und dies in augenscheinlicher Weise. Sie machen sich an rühmliche und hohe Dinge, als wären sie ihnen gewachsen, und offenbaren dann nur ihr Unvermögen. Sie zieren sich auch in Kleidung und Haltung und dergleichen, tragen ihre Glücksgüter zur Schau und reden von ihrer eigenen Person, als ob sie sich damit in Ansehen brächten.

Dem Hochsinn ist der niedere Sinn mehr entgegengesetzt als die Aufgeblasenheit. Denn der niedere Sinn kommt häufiger vor und ist der schlimmere Fehler.

Zehntes Kapitel.

Während der Hochsinn es, wie gesagt, mit der Ehre im
1125b groszen zu tun hat, scheint die Ehre, wie wir schon in den ersten Abschnitten erklärt haben, auch noch Gegenstand einer anderen Tugend zu sein, einer Tugend, die sich zum Hochsinn ähnlich wie die Freigebigkeit zur Hochherzigkeit verhält. Denn diese beiden Tugenden halten sich vom Groszen fern, geben uns aber in betreff des Mittelmäszigen und Kleinen die rechte Verfassung.

Wie es also beim Nehmen und Geben von Geld und Geldeswert eine Mitte wie ein Übermasz und einen Mangel gibt, so gibt es auch bei der Ehrbegierde ein Mehr und ein Minder als sich gehört, wie auch eine Mitte, die bewirkt, dasz man die Ehre da sucht, wo sie wirklich zu finden ist, und zugleich im Verlangen nach Ehre das rechte Masz beobachtet. Wir tadeln einerseits den *Ehrgeizigen*, weil er im Übermasz und aus unrechter Quelle Ehre gewinnen will, anderseits tadeln wir den *Nichtehrgeizigen*, weil er nicht einmal die Ehre sucht, die aus dem sittlich Schönen erwächst. Es kommt aber auch, wie wir schon in den früheren Abschnitten bemerkt haben, vor, dasz wir den Ehrgeizigen als mannhaft und für das Gute begeistert und den Nichtehrgeizigen als maszvoll und besonnen mit Lob erheben.

Man sieht also, dasz man die Bezeichnung „ehrgeizig" in verschiedenem Sinne gebraucht, und wir darum, wenn wir jemanden so nennen, es nicht immer mit Bezug auf das Nämliche tun, sondern beim Lobe daran denken, dasz einer mehr auf Ehre sieht als der grosze Haufe, beim Tadel dagegen daran, dasz er es mehr tut als recht ist. Da nun die Mitte keine eigene Bezeichnung hat, so scheinen die Extreme um sie, als wäre sie unbesetzt, zu streiten. Aber wo Übermasz und Mangel ist, da ist auch eine Mitte. Und da man nach der Ehre teils mehr teils weniger als sich geziemt, streben kann, so kann es auch in geziemender Weise geschehen, und mit dem Lobe, das hier gespendet wird, ist dieser Habitus gemeint, der in Bezug auf die Ehre die Mitte hält und keinen Namen hat.

Er erscheint, gegen den Ehrgeiz gehalten, als Miszachtung der Ehre, gegen die Miszachtung der Ehre gehalten, als Ehrgeiz, gegen beides gewissermaszen als beides. Dies scheint auch bei den anderen Tugenden der Fall zu sein, nur dasz in unserem Falle blos die Extremen sich gegenüber zu stehen scheinen, weil derjenige, der sich in der Mitte hält, keinen Namen hat.

Elftes Kapitel.

Sanftmut ist die Mitte bei den Zornesaffekten. Da aber der Mittlere und auch so ziemlich die Extremen unbenannt sind, so beziehen wir die Sanftmut, die doch nach seiten des gleichfalls unbenannten Mangels neigt, auf den Mittleren. Das Übermasz kann man *Zornmütigkeit* nennen.

Denn der Affekt ist *Zorn*, was ihn aber hervorruft, ist vieles und verschiedenes.

Wer nun zürnt worüber er soll, und wem er soll, und dazu wie, wann und solange er soll, wird gelobt, und so wäre er denn der *Sanftmütige*, wenn anders die Sanftmut Lob erhält. Denn der Sanftmütige soll ein Mann sein, der sich nicht verwirren und von seinem Affekt fortreiszen läszt, sondern in der Art, in der Veranlassung und in der Dauer seines Zornes nur der Vernunft Gehör gibt. Er scheint 1126a aber vielmehr nach seite des Mangels zu *fehlen*, weil der 10 Sanftmütige nicht zur Rache, sondern vielmehr zum Verzeihen geneigt ist.

Der Mangel, mag er nun *Zornlosigkeit* oder sonst was immer sein, erfährt Tadel. Denn die nicht zürnen worüber sie sollen, und nicht wie sie sollen, noch wann, noch wem sie sollen, scheinen töricht zu sein. Man meint ja, ein solcher Mensch habe keine Empfindung und könne nicht gekränkt werden und sei wehrlos, da er nicht zornig werde. Sich aber Schimpf gefallen zu lassen und seine Angehörigen nicht dagegen zu schützen, verrät knechtischen Sinn. 20

Das Übermasz kann in allen Beziehungen stattfinden. Man kann zürnen wem man nicht soll, und worüber man nicht soll, und ärger und schneller und länger als man soll. Aber nicht alles findet sich in derselben Person vereinigt. Das wäre unmöglich; denn das Schlechte vernichtet sich selbst und würde in seiner Vollständigkeit unerträglich. Die *Zornmütigen* werden nun zwar schnell zornig und werden es über wen sie es nicht sollen, und worüber sie nicht sollen, und ärger als sie sollen. Sie hören aber schnell auf zu zürnen, und das ist das beste an ihnen. 30 Dieses widerfährt ihnen, weil sie den Zorn nicht in sich verschlieszen, sondern wegen ihrer Reizbarkeit offen herausfahren und dann wieder ruhig werden. Übermäszig aufgeregt aber sind die *Jähzornigen* und bei allem und über alles zum Zorne geneigt; daher auch ihr Name 12). Die *Bittern* sind schwer versöhnlich und zürnen lange Zeit. Denn sie verschlieszen ihren Grimm in sich. Die Ruhe aber stellt sich ein, wenn man Vergeltung geübt hat. Denn die Rache setzt dem Zorne ein Ziel, indem sie Freude an Stelle des Schmerzes hervorruft. So lange dieses nicht geschieht, 40 bleibt der Druck auf ihnen lasten. Denn da ihre Stimmung nicht nach auszen tritt, so redet auch niemand ihnen gütlich zu, und um für sich selber den Zorn zu verwinden, braucht es Zeit. Solche Leute sind sich selbst und

ihren besten Freunden eine schwere Last. *Grimmig* 13) nennen wir die, die aus unrechtem Anlasz und mehr und länger als sich gehört, zürnen und nicht eher aufhören, bis Rache oder Strafe erfolgt ist.

Zu der Sanftmut stellen wir mehr das Übermasz des Zorns in Gegensatz. Denn einmal kommt dasselbe häufiger vor, da es mehr in der menschlichen Art liegt, sich zu rächen. Und dann ist auch mit den Grimmigen schlechter umgehen als mit denen, die übermäszig milde sind.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine Wahrheit, von der wir schon bei früherer Gelegenheit gesprochen haben. Es ist nicht leicht, genau zu bestimmen, wie und wem und worüber und wie lange man zürnen soll, und welches die Grenze des rechten und des verkehrten Verhaltens ist. Denn wer dieselbe nur um weniges überschreitet, sei es nach seiten des Zuviel oder des Zuwenig, erfährt keinen Tadel. Zuweilen loben wir diejenigen die das Zuwenig 1126b haben und nennen sie sanftmütig; zuweilen loben wir auch die Zornigen als zum Herrschen geeignet. Wie weit also und wie man von der Mitte abweichen musz, um dem Tadel zu verfallen, läszt sich nicht leicht mit Worten angeben, da das Urteil es hier mit dem Einzelnen zu tun hat und dem Sinne anheimfällt 14).

So viel ist jedenfalls klar, dasz die Mitte ein lobenswerter Habitus ist, vermöge dessen wir zürnen wem wir sollen und worüber wir sollen, und was sonst noch alles hieher gehört; und dasz das Übermasz und der Mangel tadelnswert sind, und zwar wenn beide gering sind in geringem Masze, wenn bedeutender, in höherem, und wenn sehr bedeutend, im höchsten Masze.

Man sieht also, dasz man sich an den mittleren Habitus zu halten hat.

Hiermit sind die auf den Zorn bezüglichen Charaktereigenschaften erledigt.

Zwölftes Kapitel.

Was den Umgang, das Zusammenleben und den Verkehr in Worten und Handlungen betrifft, so scheinen die einen *gefallsüchtig* zu sein, jene nämlich, die alles den Leuten zu liebe loben, einem in keiner Sache entgegentreten, sondern sich für verpflichtet halten, denen, die mit ihnen verkehren, nicht unangenehm zu werden. Diejenigen, die umgekehrt wie die Vorigen in allem widersprechen und

sich nicht im mindesten darum kümmern, ob sie jemanden unangenehm werden, werden *eigensinnig* und *streitsüchtig* genannt.

Es ist klar, dasz die genannten Charaktereigenschaften tadelnswert und die zwischen ihnen in der Mitte liegende Eigenschaft, vermöge deren man billigt und verwirft was man soll und wie man soll, lobenswert ist. Sie hat aber keinen Namen bekommen, gleicht jedoch am meisten der Gesinnung, die den Verkehr unter Freunden bestimmt. Denn wer den mittleren Habitus besitzt, ist das, was wir meinen, wenn wir von einem rechten Freunde sprechen, nur dasz bei diesem noch die Liebe hinzukommt. Denn der Unterschied dieser Eigenschaft von der Freundschaft besteht darin, dasz ihr der Affekt abgeht, die Liebe zu denen, mit welchen man verkehrt. Wer die gedachte Eigenschaft hat, nimmt jegliches gebührend auf, nicht weil er liebt oder haszt, sondern weil es so in seinem Wesen liegt. Er wird dies gleichmäszig gegen Unbekannte und Bekannte, gegen Nahestehende und Fernstehende tun, nur freilich gegen jeden, wie es sich paszt. Denn es ist nicht geziemend, das gleiche Interesse an Vertrauten und Fremden zu nehmen, und ebensowenig sie ohne Unterschied unangenehm zu berühren.

Im allgemeinen also gilt, wie gesagt, dasz er im Verkehr sich auf die rechte Art verhalten wird. Er ist von der Rücksicht auf das Gute und Nützliche bestimmt, wenn er bestrebt ist, verletzendes zu vermeiden oder Anderen Vergnügen zu machen. Denn da er es mit dem Angenehmen und Unangenehmen des Umgangs zu tun hat, so wird er, falls er zu dem Vergnügen Anderer nicht beitragen kann, ohne dasz es für ihn unsittlich oder schädlich ist, dasselbe jedesmal miszbilligen und lieber Anstosz erregen. Und wenn eine Handlung ihrem Urheber keinen kleinen Schimpf oder Schaden bringt, der Widerspruch aber eine kleine Unlust hervorruft, so wird er nicht zustimmen, sondern seine Miszbilligung äuszern. Er wird sich anders im Verkehr 1127a mit Hochgestellten und mit gewöhnlichen Leuten, mit näheren und entfernteren Bekannten verhalten und ebenso die sonstigen Unterschiede berücksichtigen, indem er jedem gibt was ihm zukommt. An und für sich macht er sich lieber angenehm und scheut sich zu verletzen, berücksichtigt dabei jedoch die Folgen, wenn sie gröszer sind, ich meine das Gute und Nützliche. Auch wird er gegebenen Falls wegen einer darauf folgenden groszen Freude eine kleine Unlust hervorrufen.

So also ist beschaffen wer die Mitte hält, doch hat er keine eigene Bezeichnung erhalten. Von denen, die sich angenehm machen wollen, ist derjenige, der nur hierauf und auf sonst nichts bedacht ist, *gefallsüchtig;* wer es aber dabei auf seinen Vorteil, auf Geld und Geldeswert, abgesehen hat, ist ein *Schmeichler*. Wer aber gegen jedermann unangenehm ist, der ist, wir haben es schon gesagt, *eigensinnig* oder *launenhaft* und *streitsüchtig* oder *zänkisch*.

Der Gegensatz scheint hier nur in den Extremen zu liegen, weil die Mitte unbenannt ist 15).

Dreizehntes Kapitel.

So ziemlich auf gleichem Gebiete liegt jene Tugend, die der *Prahlerei* gegenüber die Mitte darstellt. Auch sie ist unbenannt, doch schadet es nicht, auch dergleichen Eigenschaften zu erörtern, da man durch die Behandlung des Einzelnen eine bessere Erkenntnis der Moral erlangt, und man weiter auch in der Überzeugung, dasz die Tugenden Mitten sind, bestärkt wird, wenn man sieht, dasz es überall so ist. Was nun die gesellschaftlichen Tugenden betrifft, so ist von denen, die es mit dem Angenehmen und Unangenehmen des Umgangs zu tun haben, die Rede gewesen, und so wollen wir denn jetzt von denen handeln, die der Wahrheit und Unwahrheit in Wort und Werk und Gebahrung zugetan sind.

Der *Prahler* scheint sich den Anschein rühmlicher Eigenschaften zu geben, solcher, die er nicht hat, und gröszerer als er hat; der *Ironische* umgekehrt scheint seine wirklichen ehrenvollen Eigenschaften zu verlaügnen oder zu verkleinern; derjenige endlich, der die Mitte hält, der als Mann der Wahrheit in Wort und Tat immer er selbst ist, gibt was er Lobenswertes an sich hat, zu, ohne es zu vergröszern oder zu verkleinern. Dies aber kann man freilich so wohl zu einem besonderen Zweck tun als ohne das. Doch jedermann spricht und handelt und lebt so, wie er habituell ist, so lange er keinen besonderen Zweck verfolgt.

Nun ist die Lüge an sich schlecht und tadelnswert und die Wahrheit gut und lobenswert. Und so ist auch der Wahrhaftige, der die Mitte hält, lobenswert; die aber mit Lügen umgehen, verdienen beide Tadel, nur der Prahler in höherem Masze. Wir wollen also jeden für sich betrachten, und zwar zuerst den Wahrhaftigen. Wir haben es aber wohlgemerkt jetzt nicht mit dem zu tun, der in Verträgen

oder überhaupt in Dingen, die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit betreffen, wahrhaft ist — denn solches geht eine andere Tugend an —, sondern mit demjenigen, der auch wo nichts derartiges in Frage steht, in Rede und Leben bei der Wahrheit bleibt, weil er habituell so ist. Ein solcher Mann musz wohl billig gesinnt sein. Denn der Wahrheitsliebende, der auch wo nichts darauf ankommt, die Wahrheit sagt, wird dies um so eher tun, wenn es darauf ankommt. Denn er wird sich vor der Lüge als einer Unsittlichkeit hüten, weil er sie an sich schon verabscheut. Ein solcher Mann aber ist des Lobes würdig. Er weicht von der Wahrheit (wenn sie nicht ganz feststeht) lieber nach seiten des Zuwenig ab. Denn dies scheint passender zu sein, weil Übertreibungen widerwärtig sind. 1127b

Wer sich ohne besondere Absicht gröszer macht als er ist, gleicht zwar etwas einem schlechten Manne, weil er sonst nicht gern löge, ist aber wohl mehr ein leerer und eitler als ein böser Mensch. Hat er aber eine Absicht dabei, so ist er, wenn dieselbe auf Ehre und Ansehen gerichtet ist, wie der Prahler nicht allzusehr zu tadeln, geht sie aber auf Geld und Geldeswert, so zeigt er sich in einem häszlicheren Lichte. Die Prahlerei liegt aber nicht in dem Vermögen zu prahlen, sondern in dem freien Willen. Man ist ein Prahler auf Grund eines Habitus, weil man nämlich entsprechend beschaffen ist, wie man auch ein richtiger Lügner ist, weil man am Lügen selbst Freude hat, während ein anderer um des Ansehens oder des Gewinns willen lügt. Die also prahlen, um sich ein Ansehen zu geben, schreiben sich Eigenschaften zu, wegen deren man gelobt oder glücklich gepriesen wird. Die es aber des Gewinnes wegen tun, schreiben sich solche zu, von denen einmal ihre Nebenmenschen Vorteil haben, und deren Nichtvorhandensein sich sodann verbergen läszt; sie geben sich z. B. für kluge Wahrsager oder Ärzte aus. Darum legt man sich meistens grade dieses bei und tut grosz damit. Denn hier treffen die genannten Bedingungen zu 16).

Die *Ironischen,* die sich in der Rede kleiner machen, geben sich als Leute von feinerer Sitte. Denn sie scheinen sich nicht aus Gewinnsucht solcher Rede zu bedienen, sondern um alle Aufgeblasenheit zu vermeiden. Am liebsten verlaügnen sie was ihnen grosze Ehre macht, wie auch *Sokrates* zu tun pflegte. Die sich aber in kleinen und offenkundigen Dingen verstellen, nennt man „Baukopanurgen" (sich zierende Schlauköpfe) und findet sie lächerlich. Und

zuweilen erscheint diese Eigenschaft als Prahlerei, z. B. wenn man ein lakonisches Kleid trägt. Denn wie in dem Übermasz, so steckt auch im übertriebenen Mangel Prahlerei. Die aber die Ironie mit Masz und in nicht gar zu handgreiflichen und offenkundigen Dingen anwenden, erscheinen als freie und anmutige Menschen.

Den Gegensatz zur Wahrhaftigkeit scheint die Prahlerei zu bilden, weil sie der schlimmere Fehler ist.

Vierzehntes Kapitel.

Da es im Leben auch eine Erholung gibt und bei dieser eine mit heiterem Scherze verbundene Unterhaltung, so
1128a scheint es auch hier eine angemessene Art des Verkehrs zu geben, eine Art zu sprechen was und wie man soll, und ebenso zu hören, obschon es auch wieder einen Unterschied macht, ob man bei solchen Gesprächen das Wort führt oder blos zuhört. Offenbar findet sich aber auch hier der Mitte gegenüber ein Zuviel und ein Zuwenig.

Die nun im Scherzen zuviel tun, erweisen sich als *Possenreiszer* und lästige Menschen, indem sie schlechterdings darauf aus sind, Spasz zu machen, und sich mehr Mühe geben, Lachen hervorzurufen, als etwas Anständiges zusagen und die aufgezogene Person nicht zu verletzen. Die aber selbst niemals scherzen und denen, die einen Scherz machen, böse sind, erscheinen als *steif* und *trocken*. Die aber angemessen zu scherzen wissen, heiszen *artig* und *gewandt*, als wüszten sie sich wohl zu wenden. Denn solche Scherze sind gleichsam Bewegungen des Charakters, des inneren Menschen, und wie man die Körper nach ihren Bewegungen beurteilt, so auch des Menschen sittliche Eigenart 17). Da aber das Komische ungemein beliebt ist und die Meisten für Scherz und Spott mehr als gebührlich eingenommen sind, so werden auch wohl die Possenreiszer als angenehme Leute artig genannt. Dasz sie sich aber von ihnen unterscheiden, und zwar nicht wenig, erhellt aus dem Gesagten.

Dem mittleren Habitus in dieser Beziehung ist auch die *Wohlanständigkeit* 18) eigentümlich. Es verrät den anständigen Menschen, nur solches zu sagen und anzuhören, was sich für einen gesitteten und vornehmen Mann paszt. Gewisse Scherze nämlich geziemt es sich wohl für einen solchen Mann zu machen und anzuhören: es ist ein Unterschied zwischen dem Scherz vornehmer und roher, dem

Scherz gebildeter und ungebildeter Personen. Man kann das auch an den Lustspielen der Alten und der Neueren sehen: jenen lag das Komische in der Zotenreiszerei, diesen liegt es vielmehr in der Doppelsinnigkeit, was beides in Bezug auf Schicklichkeit nicht wenig verschieden ist 19).

Wie ist nun der, der auf die rechte Weise *spottet*, zu bestimmen? Etwa dahin, dasz er sage was für einen humanen Mann paszt, oder dahin, dasz er den Hörer nicht kränke oder ihn gar ergötze? Oder sollte auch das zu unbestimmt sein? Ist doch dem dies, dem jenes unangenehm und angenehm, wonach sich dann auch die Aufnahme richtet, die das Gehörte findet. So wird denn gelten müssen, dasz unser Mann sich nur solches zu sagen erlaubt, was er selbst gern mit anhört. Er wird sich also nicht alles erlauben. Der Spott ist eine Art Schmähung, und die Gesetzgeber verbieten gewisse Schmähungen; vielleicht sollten sie auch gewisse Spöttereien verbieten. Der freie und gebildete Mann wird sich nun von selbst so verhalten, indem er sich selbst gleichsam Gesetz ist.

So also ist der Mann der Mitte beschaffen, mag man ihn nun wohlanständig oder artig nennen.

Der Possenreiszer hat eine Schwäche fürs Lächerliche. Er schont weder sich noch andere, wenn er nur die Leute zum Lachen bringen kann, und sagt Dinge, dergleichen ein feiner Mann nicht sagen, zum Teil nicht einmal anhören würde. 1128b

Der steife und griesgrämige Mann ist für solchen Verkehr unbrauchbar. Zur Unterhaltung trägt er nichts bei und nimmt Anstosz an allem. Und doch scheint Erholung und heiterer Scherz für das Leben notwendig.

So hätten wir denn von dreien Mitten im geselligen Leben gehandelt, die es sämtlich mit dem Verkehr in bestimmten Reden und Handlungen zu tun haben. Ihr Unterschied liegt darin, dasz es sich bei der einen um die Wahrheit, bei den beiden anderen um das Lustbringende handelt. Und von denen, die es mit der Lust zu tun haben, bewegt sich die eine im Scherz, die andere in dem Verkehr des sonstigen Lebens.

Fünfzehntes Kapitel.

Von der *Scham* kann man nicht wohl wie von einer Tugend sprechen, da sie mehr von einem Affekt als von einem Habitus an sich hat. Man bestimmt sie als eine Furcht vor Schande, und sie betätigt sich ähnlich wie die Furcht vor Schrecklichem: wer sich schämt, errötet; wer den Tod fürchtet, erblaszt.

So scheinen denn beide in gewissem Sinne etwas Körperliches zu sein, was wohl mehr einen Affekt als einen Habitus verrät.

Dieser Affekt paszt nicht für jedes Alter, sondern blos für das jugendliche. Wir nehmen an, dasz der Mensch in diesem Alter diese Eigenschaft haben müsse, weil er unter dem Einflusse der Leidenschaft steht und viele Fehler begehen würde, vor denen er durch das Schamgefühl behütet bleibt. Und wenn junge Leute Scheu und Scham zeigen, loben wir sie, bei einem alten Mann aber wird niemand die Verschämtheit loben, weil wir meinen, dasz er nichts tun dürfe, worüber man sich schämen musz. Den tugendhaften Mann trifft es nicht, sich zu schämen, da man sich nur über Verkehrtheiten zu schämen braucht, die eben nicht vorkommen dürfen.

Wenn manches wirklich, manches nur nach menschlicher Auffassung schimpflich ist, so verschlägt das nichts. Man soll keines von beiden tun, und so wird man sich gar nicht zu schämen haben. Es verrät einen schlechten Mann, wenn man fähig ist, etwas, was irgend wie schimpflich ist, zu tun. Ist man so gesinnt, dasz man nach einer schlechten Handlung sich schämen würde, und hält sich deshalb für rechtschaffen, so ist das ungereimt. Denn man schämt sich über freiwillige Handlungen, der rechtschaffene Mann wird aber nie mit freiem Willen böses tun. So müszte denn die Scham bedingungsweise eine sittliche Eigenschaft sein, insofern man sich nämlich in dem Falle schämen würde, dasz man wirklich schlechtes täte. Die Tugenden ertragen aber keine Bedingungen.

Wenn es eine Schlechtigkeit ist, unverschämt zu sein und ohne Scham und Scheu Schimpfliches zu tun, so ist es darum noch keine Tugend, bei solchen Handlungen Scham zu empfinden 20).

Auch die *Enthaltsamkeit* ist keine reine Tugend, sondern eine Eigenschaft von gemischter Art. Das wollen wir weiter unten nachweisen. Jetzt aber wollen wir von der *Gerechtigkeit* handeln 21).

FÜNFTES BUCH.

Erstes Kapitel.

In Bezug auf die *Gerechtigkeit* 1) und die *Ungerechtigkeit* 1129a ist zu untersuchen, mit was für Handlungen sie es zu tun hat, was für eine Mitte die Gerechtigkeit ist, und wovon das Gerechte die Mitte ist 2). Bei dieser Untersuchung wollen wir dasselbe Verfahren wie bei den vorhergehenden beobachten 3).

Wir sehen, dasz jedermann mit dem Worte Gerechtigkeit einen Habitus bezeichnen will, vermöge dessen man fähig und geneigt ist, gerecht zu handeln, und vermöge dessen man gerecht handelt und das Gerechte will, und ebenso mit dem Worte Ungerechtigkeit einen Habitus, vermöge dessen man ungerecht handelt und das Ungerechte will. Dieses gelte denn auch uns als erste und allgemeinste Voraussetzung. Denn mit einem Habitus hat es eine andere Bewandtnis als mit den Wissenschaften und Vermögen. Ein und dasselbe Vermögen und ein und dasselbe Wissen umfaszt die Gegensätze 4); ein Habitus aber, der es mit dem einen Glied des Gegensatzes zu tun hat, hat es nicht auch mit dem anderen zu tun. Von der Gesundheit z. B. kann nicht Entgegengesetztes ausgehen, sondern nur Gesundes. Wir sprechen von gesundem Gange, wenn Einer so geht, wie es ein gesunder Mensch tut. Demgemäsz wird ein Habitus bald aus dem entgegengesetzten Habitus, bald aus seinem Subjekt erkannt. Weisz man was guter Stand der Gesundheit ist, so weisz man auch was schlechter Stand der Gesundheit ist, und ebenso wird aus dem was Gesundheit schafft, die Gesundheit und aus dieser jenes erkannt. Ist guter Stand der Gesundheit so viel als Festigkeit des Fleisches, so musz ihr schlechter Stand Schwammigkeit des

Fleisches, und was Gesundheit schafft das sein, was dem Fleische Festigkeit gibt.

Wird das eine Glied eines Gegensatzes vieldeutig ausgesagt, so folgt meistens, dasz auch das andere so ausgesagt wird; ist z. B. das Wort Recht 5) vieldeutig, so ist es auch das Wort Unrecht.

Zweites Kapitel.

Man scheint nun tatsächlich von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in mehrfachem Sinne zu sprechen, nur dasz diese Homonymie, diese Verschiedenheit der Bedeutung bei Gleichheit des Wortes 6), nicht grosz ist und sich darum versteckt oder nicht so offen hervortritt wie bei Dingen, die weit von einander liegen. Der Unterschied ist ja grosz, wenn er in der Gestalt liegt, wenn z. B. das Wort Schlüssel gleichzeitig den Knochen unter dem Halse der Tiere und das Werkzeug zum Schlieszen der Türen bezeichnet.

Bestimmen wir also, wie viele Bedeutungen der Ausdruck „der Ungerechte" hat. Ungerecht scheint zu sein: einmal der *Gesetzesübertreter,* sodann zweitens der *Habsüchtige,* der andere übervorteilt, endlich drittens der *Feind der Gleichheit.* Hieraus erhellt denn auch, dasz gerecht sein wird wer die Gesetze beobachtet und Freund der Gleichheit ist. Mithin ist das Recht das Gesetzliche und das der Gleichheit
1129b Entsprechende, das Unrecht das Ungesetzliche und das der Gleichheit Zuwiderlaufende 7).

Da nun in der einen Klasse der Ungerechten der Habsüchtige steht, so wird derselbe es mit den Gütern zu tun haben, nicht mit allen, sondern mit denen, die äuszeres Glück und Unglück bedingen, die zwar schlechthin und an sich immer gut sind, aber nicht immer für den Einzelnen. Die Leute aber beten und bemühen sich einzig um sie. Das sollte nicht sein. Sie sollten vielmehr beten, dasz das schlechthin Gute auch ihnen gut sein möge, und sollten erwählen was für sie gut ist.

Der Ungerechte will aber nicht immer zu viel haben, sondern unter Umständen auch zu wenig, nämlich von dem, was an sich ein Übel ist. Da aber das kleinere Übel gewissermaszen als ein Gut erscheint und die Habsucht auf Güter gerichtet ist, so scheint ein solcher Mensch habsüchtig zu sein. In Wirklichkeit aber ist er ein Freund der Ungleichheit. Das ist nämlich der weitere und gemeinsame Begriff 8).

Auch der Gesetzesübertreter ist ungerecht. Dieses, die Gesetzwidrigkeit oder die Ungleichheit, umfaszt jede Ungerechtigkeit und ist jeder Ungerechtigkeit gemeinsam *).

Drittes Kapitel.

Da uns der Gesetzesübertreter als ungerecht und der Beobachter des Gesetzes als gerecht galt, so ist offenbar alles Gesetzliche in einem bestimmten Sinne gerecht und Recht. Was nämlich von der gesetzgebenden Gewalt vorgeschrieben ist, ist gesetzlich, und jede gesetzliche Vorschrift bezeichnen wir als gerecht oder Recht. Die Gesetze handeln aber von allem, indem sie entweder den allgemeinen Nutzen verfolgen oder den Nutzen der Aristokraten oder den der Herrscher, mögen sie dies dank ihrer Tugend oder sonst einer auszeichnenden Eigenschaft sein. Und so nennen wir in einem Sinne gerecht *was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Bestandteile hervorbringt und erhält.*

Das Gesetz schreibt aber vor, sowohl 9) die Werke des Mutigen zu verrichten, z. B. seinen Posten nicht zu verlassen, nicht zu fliehen, nicht die Waffen von sich zu werfen, als auch die Werke des Mäszigen, z. B. nicht Ehebruch zu treiben und keine Gewalttat zu begehen, und die des Sanftmütigen, z. B. nicht zu schlagen oder zu schimpfen. Und ebenso verfährt es bezüglich der anderen Tugenden und Laster, hier gebietend, dort verbietend, und zwar tut es das in der rechten Weise, wenn es selbst gut gefaszt ist, dagegen schlechter, wenn es nachlässig, wie aus dem Stegreif entworfen ist.

Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, nicht die vollkommene Tugend überhaupt, sondern so weit sie auf andere Bezug hat — deshalb gilt sie oft für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, dasz nicht Abend- nicht Morgenstern gleich ihr erglänzt 10); daher auch das Sprüchwort: in der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend enthalten 11); und für die vollkommenste Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommenen Tugend ist —. Vollkommen ist sie aber, weil ihr Inhaber die Tugend *auch gegen andere ausüben kann* und nicht blosz für sich

*) Abweichend von *Bekker* nach den dort angegebenen Handschriften. Die Ungleichheit umfaszt die Habsucht und die Ungleichheit in dem engeren Sinne der Anm. 8.

selbst. Denn viele können die Tugend in ihren eigenen Angelegenheiten ausüben, aber in dem, was auf andere
1130a Bezug hat, können sie es nicht. Darum scheint es ein treffender Spruch von *Bias* 12) zu sein: „Erst das Amt zeigt den Mann". Denn der Amtsinhaber hat es ja mit anderen zu tun und gehört der Gemeinschaft an. Eben darum scheint auch die Gerechtigkeit allein unter den Tugenden ein fremdes Gut zu sein, weil sie sich auf andere bezieht. Denn sie tut was anderen frommt, sei es dem Herrscher, sei es dem gemeinen Wesen. Der Schlimmste ist also wer seine Schlechtigkeit sowohl gegen sich selbst wie gegen seine Freunde kehrt, der Beste aber wer seine Tugend nicht sowohl sich als anderen zugute kommen läszt. Denn dieses ist ein schweres Ding.

Die gesetzliche Gerechtigkeit ist demnach klein bloszer Teil der Tugend, sondern sie ganz, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit kein Teil der Schlechtigkeit, sondern wieder sie ganz.

Wie die Tugend und diese Gerechtigkeit sich trotzdem unterscheiden, erhellt aus dem Gesagten. Beide sind dasselbe, ihr Begriff aber ist nicht derselbe, sondern insofern es sich um die Beziehung auf andere handelt, redet man von Gerechtigkeit, insofern es sich aber um einen Habitus handelt, der sich in den Akten der Gerechtigkeit auswirkt, redet man von Tugend schlechthin.

Viertes Kapitel.

Jedoch wir fragen nach der Gerechtigkeit als Teil der Tugend 13); eine solche gibt es nämlich, behaupten wir; und desgleichen nach der Ungerechtigkeit als besonderem Laster. Ein Zeichen für das Vorhandensein beider ist folgendes. Wer eine dem Gebiete anderer Verkehrtheiten angehörende Handlung begeht, tut zwar Unrecht, macht sich aber keiner Habsucht schuldig; z. B. wenn er aus Feigheit seinen Schild wegwirft oder in der Bosheit schimpft oder aus Geiz nicht mit Geld aushelfen will; handelt er aber habsüchtig, so begeht er oft keine von diesen Verkehrtheiten und auch gewisz nicht alle möglichen, und doch begeht er eine bestimmte Schlechtigkeit — denn man tadelt ihn — und zwar eine Ungerechtigkeit. Mithin gibt es noch eine andere Ungerechtigkeit, als einen besonderen Teil der ganzen, und ein Unrecht als einen besondern Teil des Unrechts, des Ungesetzlichen, überhaupt.

Ferner, wenn der eine einem Gewinne zuliebe Ehebruch begeht und noch Geld dazu bekommt, der andere dasselbe Verbrechen aus Wolllust verübt, so dasz er Geld dafür ausgibt und Einbusze erleidet, so scheint der letztere vielmehr zuchtlos als habsüchtig zu sein, der erstere dagegen ungerecht, nicht zuchtlos; dies also offenbar des Gewinnes wegen.

Ferner, alle anderen Verstösze gegen die Gerechtigkeit lassen sich immer auf eine bestimmte Untugend zurückführen, z. B. der Ehebruch auf Zuchtlosigkeit, das Entweichen aus Reih und Glied auf Feigheit, Miszhandlung auf Zorn, unerlaubter Gewinn aber auf keine andere Untugend als auf Ungerechtigkeit.

So leuchtet denn ein, dasz es auszer der allgemeinen Gerechtigkeit noch eine andere, partikuläre gibt, die ihr darum synonym ist, weil in ihrer Begriffsbestimmung dieselbe Gattung wiederkehrt. Beide bedeuten nämlich etwas, 1130b was auf andere Bezug hat, nur bezieht sich die eine auf Ehre oder Eigentum oder Gesundheit oder in welchen Ausdruck wir das alles zusammenfassen mögen, und entspringt aus der unordentlichen Freude am Gewinn, während sich die andere auf alles bezieht, womit der Tugendhafte es zu tun hat.

Fünftes Kapitel.

Dasz es also mehrere Gerechtigkeiten gibt und noch eine Gerechtigkeit neben der ganzen Tugend, ist klar. Bestimmen wir also, was und welcher Art sie ist.

Das Ungerechte zerfällt in das Ungesetzliche und das der Gleichheit Widerstreitende 14), das Gerechte in das Gesetzliche und das der Gleichheit Entsprechende. Dem Ungesetzlichen entspricht nun diejenige Ungerechtigkeit, von der vorhin die Rede war. Da aber das der Gleichheit Zuwiderlaufende und das Ungesetzliche *) nicht dasselbe, sondern verschieden sind wie Teil und Ganzes — denn alles, was wider die Gleichheit verstöszt, ist ungesetzlich, aber nicht alles Ungesetzliche streitet mit der Gleichheit, grade wie auch alles Zuviel die Gleichheit verletzt, aber nicht alles, was die Gleichheit verletzt, auch ein Zuviel ist **) —, so folgt, dasz auch das Ungerechte und die

*) Lesart nach Susemihl.
**) Lesart abweichend von Bekker; vgl. dort die Varianten.

Ungerechtigkeit hierin nicht dasselbe, sondern verschieden sind. Denn jene Ungerechtigkeit ist ein Teil der ganzen Ungerechtigkeit, und ebenso ist die Gerechtigkeit, nach der wir gegenwärtig fragen, ein Teil der ganzen Gerechtigkeit. Mithin müssen wir uns auch mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und mit Recht und Unrecht *im engeren Sinne* beschäftigen. Jene Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit also, die sich auf den ganzen Umfang der Tugend bezieht und die die Anwendung der ganzen Tugend, beziehungsweise des ganzen Lasters, auf unser Verhältnis zu anderen Menschen ist, möge als erledigt gelten. Ebenso ist leicht zu ersehen, wie das diesen entsprechende Recht und Unrecht zu bestimmen ist. Der gröszte Teil der Gesetzesvorschriften nämlich betrifft Handlungen der ganzen Tugend. Denn das Gesetz gebietet, im Leben jede Tugend zu üben und verbietet, irgend welchem Laster Raum zu geben. Das Mittel aber diese ganze Tugend zu verwirklichen sind jene gesetzlichen Bestimmungen, die die Erziehung für das Gemeinwesen regeln. Was freilich die Einzelerziehung betrifft, die da zum tugendhaften Manne schlechthin bildet, so ist die Frage, ob sie zur Staatslehre oder zu einer anderen Disziplin gehört, weiter unten zu erledigen. Denn vielleicht ist es nicht dasselbe, ein guter Mensch und ein guter Bürger eines beliebigen Staates zu sein 15).

Von der *partikulären Gerechtigkeit* aber und dem ihr entsprechenden Rechte ist eine Art die, die sich bezieht auf die *Zuerteilung* von Ehre oder Geld oder anderen Gütern, die unter die Staatsangehörigen zur Verteilung gelangen können — denn hier kann der eine ungleich viel und gleich viel erhalten wie der andere —; eine andere
1131a ist die, die *den Verkehr* der Einzelnen unter einander *regelt*. Die letztere hat zwei Teile. Es gibt nämlich einen freiwilligen Verkehr und einen unfreiwilligen. Zum freiwilligen Verkehre gehören z. B. Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Nieszbrauch, Hinterlegung, Miete. Hier spricht man von freiwilligem Verkehr, weil das Prinzip der genannten Verträge beiderseits der freie Wille ist. Zu dem unfreiwilligen Verkehr gehören teils heimliche Handlungen, wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Sklavenverführung, Meuchelmord, falsches Zeugnis, teils gewaltsame, wie Miszhandlung, Freiheitsberaubung, Todtschlag, Raub, Verstümmelung, Scheltreden, Herabwürdigung.

Sechstes Kapitel.

Da aber der Ungerechte wie das Unrecht die Gleichheit verletzen, so gibt es offenbar auch ein Mittleres zwischen dem Ungleichen. Es ist das Gleiche. Denn bei jeder Handlung, bei der es ein Mehr und ein Weniger gibt, gibt es auch ein Gleiches. Ist demnach das Unrecht ungleich, so ist das Recht gleich, wie übrigens auch jedem ohne Beweis einleuchtet. Da aber das Gleiche ein Mittleres ist, so ist also auch das Recht ein Mittleres.

Gleiches kann sich in nicht weniger Dingen finden als in zweien. Nun musz das Recht ein Mittleres, Gleiches und Relatives *) sein, das heiszt eine Beziehung auf bestimmte Personen haben. Also musz es als ein Mittleres die Mitte zwischen bestimmten Momenten, dem Mehr und dem Weniger, sein; als ein Gleiches musz es ein Gleiches von zweien Dingen, und als Recht musz es ein solches für gewisse Personen sein. Somit fordert das Recht mindestens eine Vierheit. Denn zwei sind der Personen, für die es ein Recht gibt, und zwei der Sachen, in denen ihnen ihr Recht wird. Und es musz dieselbe Gleichheit bei den Personen, denen ein Recht zusteht, vorhanden sein, wie bei den Sachen, worin es ihnen zusteht: wie die Sachen, so müssen auch die Personen sich verhalten. Sind sie nämlich einander nicht gleich, so dürfen sie nicht gleiches erhalten. Vielmehr kommen Zank und Streit eben daher, dasz entweder Gleiche nicht Gleiches oder nicht Gleiche Gleiches bekommen und genieszen. Das ergibt sich auch aus dem Moment der Würdigkeit. Denn darin, dasz eine gewisse Würdigkeit das Richtmasz der distributiven Gerechtigkeit sein müsse, stimmt man allgemein überein, nur versteht nicht jedermann unter Würdigkeit dasselbe, sondern die Demokraten erblicken sie in der Freiheit, die oligarchisch Gesinnten in Besitz oder Geburtsadel, die Aristokraten in der Tüchtigkeit 16).

Das Recht ist demnach etwas *Proportionales*. Proportionalität findet sich nämlich nicht blos bei der aus Einheiten bestehenden Zahl, sondern auch bei der Zahl überhaupt 17). Proportionalität ist Gleichheit der Verhältnisse und verlangt mindestens eine Vierheit, worin sie sich finde. Dasz die diskrete Proportionalität sich in mindestens vier Gliedern finden musz, ist klar; aber es gilt ebenso von der kontinuierlichen. In ihr wird eins wie zwei verwandt und zweimal 1131b

*) Die Klammern um καὶ πρός τι 1131a 16 lassen wir mit Sus. weg.

gesetzt, z. B. in der Proportion: wie die Linie *a* zu *b*, so verhält sich die Linie *b* zu *c*. Hier wird *b* zweimal genannt, und so bekommt man, wenn man *b* doppelt zählt, vier Glieder 18).

So setzt also auch das Recht mindestens vier Glieder voraus, unter denen dasselbe Verhältnis besteht. Denn die Personen sind nach demselben Verhältnis unterschieden wie die Sachen. Es verhalte sich also wie Glied *a* zu *b*, so Glied *c* zu *d*, und also auch umgekehrt, wie Glied *a* zu *c*, so Glied *b* zu *d*. So wird sich denn auch in derselben Weise das Ganze zum Ganzen verhalten, und das ist die Verbindung, die die Zuerteilung vornimmt, und wenn sie die Personen und Sachen so zusammenstellt, so geschieht die Verbindung in gerechter Weise 19).

Siebentes Kapitel.

Mithin liegt darin, dasz *a* mit *c* und *b* mit *d* verbunden wird, das Gerechte der Verteilung, und dieses Gerechte ist das Mittlere zwischen dem, was der Proportionalität zuwiderläuft. Denn das Proportionale ist die Mitte, und das Gerechte ist das Proportionale. Eine solche Proportion nennen die Mathematiker eine geometrische. Denn in der geometrischen Proportion verhält sich das Ganze zum Ganzen wie das Glied zum Gliede. Diese Proportionalität ist keine kontinuierliche, da die Person, der zugeteilt wird, und die Sache, die zugeteilt wird, nicht der Zahl nach eines sind.

Das *Recht* ist also dieses Proportionale, das *Unrecht* aber ist was wider die Proportionalität anläuft. Es ist also teils ein Mehr, teils ein Weniger, wie es auch tatsächlich zutrifft. Denn wer Unrecht tut, eignet sich vom Guten zuviel an, und wer Unrecht leidet, bekommt davon zuwenig. Beim Übel aber ist es umgekehrt. Denn das kleinere Übel kann im Vergleich zum gröszeren Übel als ein Gut gelten, da das kleinere Übel vor dem gröszeren der Vorzug hat, und was den Vorzug hat, ein Gut ist, und zwar ein um so gröszeres, je mehr es den Vorzug hat.

Das ist also die eine Art des Rechtes. Die noch übrige ist die *ausgleichende*, die im Verkehr, dem freiwilligen wie dem unfreiwilligen, Anwendung findet 20). Dieses Recht hat eine andere Form als das erstere. Die das Gemeinsame austeilende Gerechtigkeit verfährt immer nach der angegebenen Proportionalität; wenn z. B. eine Geldverteilung

aus öffentlichen Mitteln stattfindet, so musz sie nach dem Verhältnisse geschehen, das die Leistungen der Bürger zu einander haben; und das diesem Rechte entgegengesetzte Unrecht ist was diesem Verhältnisse zuwiderläuft. Dagegen ist das Recht im Verkehr zwar auch ein Gleiches und das Unrecht im Verkehr ein Ungleiches, aber nicht nach Maszgabe der genannten, sondern gemäsz der arithmetischen 1132a
Proportionalität. Es trägt ja nichts aus, ob ein guter Mann einen schlechten verkürzt oder ein schlechter einen guten, oder ob ein guter oder ein schlechter Mann einen Ehebruch begeht; vielmehr sieht das Gesetz nur auf den Unterschied des Schadens, und es behandelt die Personen als gleiche, wenn die eine Unrecht getan, die andere es erlitten, die eine Schaden zugefügt hat, die andere geschädigt worden ist. Daher versucht der Richter dieses Unrecht, als welches in der Ungleichheit besteht, auszugleichen. Denn wenn der eine geschlagen worden ist, der andere geschlagen hat, oder auch der eine getödtet hat, der andere getödtet worden ist, so ist dieses Leiden und jenes Tun in ungleiche Teile geteilt; aber der Richter sucht durch die Strafe einen Ausgleich herbeizuführen, indem er dem Täter seinen Vorteil entzieht.

In diesen Dingen redet man nämlich ganz allgemein von Vorteil, wenn auch der Ausdruck für einzelne Verhältnisse nicht eigentlich paszt, wie wenn z. B. der Schläger Vorteil und der Geschlagene Nachteil haben soll; aber bei Abmessung erlittenen Unrechtes ist es nun einmal so, dasz man dasselbe Nachteil, das zugefügte Unrecht aber Vorteil nennt.

So ist denn das Gleiche die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, der Vorteil und Nachteil aber sind in entgegengesetzter Weise ein Zuviel und ein Zuwenig, indem der Vorteil ein Zuviel des Guten und ein Zuwenig des Übels, der Nachteil aber das Umgekehrte ist. Zwischen ihnen war die Mitte das Gleiche, das wir als das Recht bezeichnen. Und so wäre denn das ausgleichende oder wiederherstellende Recht 21) die Mitte zwischen Nachteil und Vorteil.

Deshalb nimmt man auch in zweifelhaften Fällen seine Zuflucht zum Richter. Zum Richter gehen heiszt aber soviel, als zur Gerechtigkeit gehen, da der Richter gleichsam die lebendige Gerechtigkeit sein soll. Auch sucht man in dem Richter einen Mann der Mitte, und Manche nennen sie Mittelsmänner 22), als träfen sie, wenn sie die Mitte treffen,

das Recht. So ist denn das Recht ein Mittleres, wie es ja auch der Richter ist. Der Richter stellt die Gleichheit her und macht es, wie wenn er eine in ungleiche Teile geteilte Linie vor sich hätte, von deren gröszerem Teile er das Stück, um welches derselbe gröszer ist als die Hälfte, wegnähme und zu dem kleineren Teile hinzutäte. Wenn aber das Ganze in zwei Teile geteilt ist, so sagt man: „jeder hat sein Teil", wenn sie gleiches bekommen haben. Das Gleiche aber ist die Mitte zwischen dem zu Groszen und dem zu Kleinen nach der arithmetischen Proportion. Darum heiszt es auch „dikaion" (gerecht), weil es „dicha" (zweiteilig) ist, wie wenn man sagte „dichaion" und statt „dikastes" (Richter) „dichastes" (Zweiteiler). Denn wenn man von zwei gleichen Gröszen die eine um ein Stück vermindert und die andere um dasselbe Stück vermehrt, so übertrifft diese jene um diese beiden Stücke. Würde die eine nur vermindert, ohne dasz die andere vermehrt
1132b würde, so würde diese jene nur um das einfache Stück übertreffen. So aber übertrifft sie die Mitte um das einfache Stück, und die Mitte wieder die verminderte Grösze um dasselbe. Hieraus also mögen wir erkennen, was man dem, der zu viel hat, wegnehmen und dem, der zu wenig hat, hinzugeben musz. Dem, der zu wenig hat, musz man so viel hinzugeben, als die Mitte sein Teil übertrifft, und dem, der das Meiszte hat, so viel wegnehmen, als die Mitte von seinem Teil übertroffen wird.

Die Linien *aa*, *bb*, *cc* seien einander gleich. Von *aa* werde *ae* genommen und zu *cc* als *cd* hinzugesetzt, so dasz die ganze Linie *dcc* die Linie *ea* um das Stück *cd* und *ef* übertrifft, und mithin die Linie *bb* um das Stück *cd*.

Das Gesagte musz auch noch in anderer Hinsicht, bei den Leistungen der verschiedenen Künste, vor Augen gehalten werden. Es wäre um sie geschehen, wenn der Künstler nicht tätig ein Produkt schüfe, das sich quantitativ und qualitativ bewerten liesze, und nicht leidend dafür sowohl quantitativ als qualitativ entsprechend ausgelohnt würde 23).

Die Ausdrücke Verlust (Einbusze, Nachteil) einerseits und Gewinn (Zubusze, Vorteil) anderseits stammen aus dem freiwilligen Verkehr. Gewinnen bedeutet nämlich eigentlich mehr erhalten, als man hatte, und Verlieren bedeutet weniger erhalten, als man vorher besasz, wie bei Kauf und Verkauf und jedem solchen gesetzlich erlaubten Verkehr. Und wenn nicht mehr und nicht weniger vereinnahmt wird, sondern

gleiches um gleiches, dann sagt man, man erhalte das Seinige und erleide weder Verlust noch mache man Gewinn.

So ist denn dieses Recht eine Mitte zwischen einem nicht auf freiem Willen beruhenden Gewinn und Verlust, also dies, dasz man vor wie nach das Gleiche hat 24).

Achtes Kapitel.

Einige Philosophen vertreten aber auch die Ansicht, die *Wiedervergeltung* sei das Recht schlechthin. So die *Pythagoreer*, die schlechthin das Recht als das bestimmten, was man von einem anderen wiedererleide. Allein die Wiedervergeltung stimmt mit der ausgleichenden Gerechtigkeit so wenig wie mit der austeilenden überein, obschon man in diesem Sinne das Recht des *Rhadamanthys* deuten möchte: „Leidest du was du getan, so ist richtiges Recht dir geworden." Denn sie steht vielfach mit ihr in Widerspruch. Wenn z. B. eine obrigkeitliche Person jemanden geschlagen hat, so darf sie nicht wiedergeschlagen werden, und wenn jemand eine solche Person geschlagen hat, so musz er nicht blos geschlagen, sondern auch auszerdem noch bestraft werden. Sodann trägt auch das Freiwillige und das Unfreiwillige der Handlung viel aus.

In jedem auf Gegenseitigkeit beruhenden Verkehr freilich begreift die Wiedervergeltung das fragliche Recht in sich, jedoch eine Wiedervergeltung nach Maszgabe der Proportionalität, nicht nach Maszgabe der Gleichheit. Denn dadurch, dasz nach Verhältnis vergolten wird, bleibt der Bürgerschaft ihr Zusammenhalt gewahrt. Entweder nämlich sucht man das Böse zu vergelten, und ohne diese Vergeltung hätte man den Zustand der Knechtschaft, oder das Gute, und
1133a ohne das wäre keine Gegenleistung, auf der doch die Gemeinschaft beruht. Darum errichtet man auch das Heiligtum der Chariten auf öffentlichen Plätzen, damit man der Gegenleistung gedenke, die der Dankbarkeit eigen ist. Denn man musz dem, der uns gefällig gewesen ist, Gegendienste erweisen und auch selbst wieder zuerst ihm gefällig sein.

Der Entgelt nach Verhältnis kommt zustande durch eine Verbindung der Daten nach Maszgabe der Diagonale; z. B. *a* sei Baumeister, *b* Schuster, *c* Haus und *d* Schuh. Der Baumeister musz nun vom Schuster dessen Arbeit bekommen und selbst ihm die seinige dafür zukommen lassen 25). Wenn nun zuerst die Gleichheit im Sinne der Proportionalität bestimmt ist, und dann der Ausgleich nach diesem Verhält-

nisse stattfindet, so geschieht das, was wir meinen. Geschieht jenes aber nicht, so ist keine Gleichheit da, und ein geordneter Verkehr und Austausch kann nicht stattfinden. Denn nichts hindert, dasz die Leistung des einen wertvoller sei als die des anderen, und folglich musz hier ein Ausgleich geschafft werden. Dasselbe Verhältnis findet sich bei den anderen Künsten und Handwerken. Es wäre um sie geschehen, wenn der Werkmeister nicht tätig ein Produkt schüfe, das sich quantitativ und qualitativ bewerten liesze, und nicht leidend dafür sowohl quantitativ als qualitativ entsprechend ausgelohnt würde. Denn aus zwei Ärzten wird keine Gemeinschaft, sondern aus Arzt und Bauer, und überhaupt aus verschiedenen und ungleichen Personen, zwischen denen aber eine Gleichheit hergestellt werden soll.

Daher musz alles, was untereinander ausgetauscht wird, gewissermaszen gleich den Zahlen addierbar sein, und dazu ist nun das *Geld* bestimmt, das sozusagen zu einer Mitte wird. Denn das Geld miszt alles und demnach auch den Überschusz und den Mangel; es dient also z. B. zur Berechnung, wie viel Schuhe einem Hause oder einem gewissen Masze von Lebensmitteln gleich kommen. Es kommen also nach Maszgabe des Verhältnisses eines Baumeisters zu einem Schuster so und so viel Schuhe auf ein Haus oder auf ein gewisses Masz von Lebensmitteln. Ohne solche Berechnung kann kein Austausch und keine Gemeinschaft sein. Die Berechnung liesze sich aber nicht anwenden, wenn nicht die fraglichen Werte in gewissem Sinne gleich wären. So musz denn für alles ein Eines als Masz bestehen, wie vorhin bemerkt worden ist. Dieses Eine ist in Wahrheit das *Bedürfnis*, das alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen nichts bedürften oder nicht die gleichen Bedürfnisse hätten, so würde entweder kein Austausch sein oder kein gegenseitiger. Nun ist aber kraft Übereinkunft das Geld gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses geworden, und darum trägt es den Namen Nomisma (Geld), weil es seinen Wert nicht von Natur hat, sondern durch den Nomos, das Gesetz, und es bei uns steht, es zu verändern und auszer Umlauf zu setzen.

So hat man denn eine wirkliche Wiedervergeltung, wenn eine Gleichung von der Art durchgeführt wird, dasz wie der Bauer zum Schuster, so die Leistung des Schusters sich zu der des Bauers verhält. Man musz aber bei Her-
1133*b* stellung des Ausgleiches die verschiedenen Glieder des Verhältnisses nach dem Schema der Proportionalität ein-

setzen *), weil sonst auf das eine der beiden Extreme ein doppeltes Plus entfiele 26). Dagegen wenn jeder das Seine bekommt, dann stehen sie sich gleich, und es kann ein geregelter Verkehr stattfinden, weil diese Gleichheit zwischen ihnen verwirklicht werden kann.

Gesetzt wir haben Bauer *a*, einen Schäffel Getreide *c*, Schuster *b*, seine nach der Regel des Ausgleichs bemessene Leistung *d*. Liesze sich die Wiedervergeltung nicht in dieser Weise durchführen, so gäbe es keine Gemeinschaft des Verkehrs 27).

Dasz aber das Bedürfnis als eine verbindende Einheit die Menschen zusammenhält, erhellt daraus, dasz wenn kein Teil des anderen bedarf, oder auch nur der eine des anderen nicht, sie in keinen Verkehr des Austausches treten, wie sie es tun, wenn der eine Teil dessen benötigt, was der andere hat, z. B. Wein, und darum die Getreideausfuhr freigibt. Hier ist also eine Gleichheit herzustellen.

Für einen späteren Austausch ist uns, wenn kein augenblickliches Bedürfnis dafür vorliegt, das Geld gleichsam Bürge, dasz wir ihn im Bedürfnisfalle vornehmen können. Denn wer mit Geld kommt, musz nach Bedarf erhalten können. Freilich geht es mit dem Gelde, wie mit anderen Dingen: es behält nicht immer genau seinen Wert. Jedoch ist derselbe naturgemäsz mehr den Schwankungen entzogen.

Daher musz alles seinen Preis haben; denn so wird immer Austausch und somit Verkehrsgemeinschaft sein können. Das Geld macht also wie ein Masz alle Dinge kommensurabel und stellt dadurch eine Gleichheit unter ihnen her. Denn ohne Austausch wäre keine Gemeinschaft und ohne Gleichheit kein Austausch und ohne Kommensurabilität keine Gleichheit. In Wahrheit können freilich Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, nicht kommensurabel sein, für das Bedürfnis aber ist es ganz gut möglich. Es musz also ein Eines geben, welches das gemeinsame Masz vorstellt, und zwar kraft positiver Übereinkunft vorstellt, weshalb es auch Nomisma heiszt, gleichsam vom Gesetz, Nomos, aufgestelltes Wertmasz. Denn alles wird nach ihm gemessen.

a sei ein Haus, *b* zehn Minen, *c* ein Bett. *a* ist nun $^1/_2$ *b*, wenn das Haus fünf Minen wert oder ihnen gleich ist. Das Bett *c* sei $^1/_{10}$ *b*. So sieht man denn, wie viel Betten

*) Das *οὐ* in Bekkers und Susemihls Texte 1133*b* 1 ist zu tilgen. Auch bei W. v. Moorbeck fehlt es.

dem Hause gleich sind, nämlich fünf. Dasz in dieser Weise der Austausch vor sich ging, bevor das Geld aufkam, ist klar. Denn es trägt nichts aus, ob man fünf Betten für ein Haus gibt oder den Geldwert der fünf Betten.

Neuntes Kapitel.

So wäre denn erklärt, was das Unrecht und was das Recht ist. — Auf grund der gegebenen Bestimmungen sieht man nun auch, dasz die Ausübung der Gerechtigkeit die Mitte ist zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden. Jenes heiszt zu viel, dieses zu wenig haben. Die Gerechtigkeit ist aber nicht in derselben Weise eine Mitte wie die übrigen Tugenden, doch ist sie es insofern, als sie die Mitte herstellt, während die Ungerechtigkeit die Extreme hervorbringt.

1134a Näherhin ist die Gerechtigkeit jene Tugend, *kraft deren der Gerechte nach freier Wahl gerecht handelt und bei der Austeilung, handele es sich nun um sein eigenes Verhältnis zu einem anderen oder um das Verhältnis weiterer Personen zu einander, nicht so verfährt, dasz er von dem Begehrenswerten sich selbst mehr und den anderen weniger zukommen läszt und es beim Schädlichen umgekehrt macht, sondern so, dasz er die proportionale Gleichheit wahrt, und dann in gleicher Weise auch einem anderen mit Rücksicht auf einen Dritten zuerteilt.*

Die *Ungerechtigkeit* ist umgekehrt jenes Laster, *das freiwillig ungerecht handeln und ungerecht austeilen macht.* Das Ungerechte liegt aber in einem der Proportionalität zuwiderlaufenden Zuviel und Zuwenig des Nützlichen oder Schädlichen. Darum ist die Ungerechtigkeit gleichzeitig ein Zuviel und ein Zuwenig, weil sie nämlich auf das Zuviel und das Zuwenig gerichtet ist, so zwar, dasz sie für sich selbst ein Plus des schlechthin Nützlichen und ein Minus des Schädlichen vorsieht, bei Anderen aber im Ganzen gleich ungerecht verfährt, nur dasz es vom Zufall abhängt, wie auf beiden Seiten das richtige Verhältnis verletzt wird. Beim ungerechten Hergang liegt das Zuwenig im Unrechtleiden, das Zuviel im Unrechttun.

So viel sei denn gesagt über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und die Natur beider, und ebenso über Recht und Unrecht im allgemeinen.

Zehntes Kapitel.

Da man ein Unrecht begehen kann, ohne schon ein Ungerechter zu sein, so fragt es sich, durch was für ungerechte Handlungen man nach den einzelnen Arten der Ungerechtigkeit ein Ungerechter wird, ein Dieb z. B. oder ein Ehebrecher oder ein Raüber. Oder sollte etwa der Unterschied überhaupt darin nicht liegen? Kann man doch mit einem Weibe verkehren, wohl wissend, dasz sie einem Anderen angehört, aber nicht aus prinzipieller Schlechtigkeit, sondern von der Leidenschaft verführt. Man begeht dann ein Unrecht und ist doch kein Ungerechter: man kann also stehlen, ohne ein Dieb, die Ehe brechen, ohne ein Ehebrecher zu sein, und so weiter 28).

Wie nun die Wiedervergeltung sich zum Recht verhält, ist vorhin erklärt worden. Man bemerke aber, dasz es sich um das Recht schlechthin, nämlich *das politische Recht*, fragt. Dieses Recht hat seine Stelle, *wo eine Anzahl freier und gleichgestellter Menschen zwecks vollkommenen Selbstgenügens in Lebensgemeinschaft stehen, und richtet sich teils nach der Regel der Proportionalität* (distributive Gerechtigkeit), *teils nach der Regel der Zahl* (kommutative Gerechtigkeit); unter Menschen also, bei denen die Voraussetzung der Freiheit oder der Gleichheit nicht zutrifft, gibt es kein politisches Recht, immerhin aber noch ein gewisses, diesem ähnliches Recht. Ein eigentliches Recht ist da vorhanden, wo ein Gesetz ist, das das gegenseitige Verhältnis bestimmt; ein Gesetz wieder da, wo Personen sind, bei denen sich Ungerechtigkeit finden kann; denn der gesetzliche Rechtsspruch ist nichts anderes als ein Urteil über Recht und Unrecht. Bei wem sich aber Ungerechtigkeit findet, bei dem findet sich auch Unrechttun, wenn auch nicht immer umgekehrt bei dem, der Unrecht tut, Ungerechtigkeit vorhanden ist. Das Unrecht aber besteht darin, dasz man sich selbst zu viel des schlechthin Guten und zu wenig des schlechthin Übeln zuteilt.

Darum lassen wir keinen Menschen, sondern die Vernunft herrschen, weil der Mensch sich in der bezeichneten Weise zuteilt und ein Tyrann wird. Der wahre Herrscher ist Wächter 1134b des Rechtes und mit dem Rechte auch der Gleichheit. Und da er vor den Anderen nichts voraus zu haben meint, wenn er anders gerecht ist — denn er teilt sich selber kein Plus vom schlechthin Guten zu, auszer etwa nach dem bei ihm in Betracht kommenden Verhältnis, und wirkt darum

für einen Anderen, daher der oben schon berührte Ausspruch, die Gerechtigkeil sei ein fremdes Gut —, so musz ihm also ein gewisser Lohn zugestanden werden, und dies ist die Ehre und der Ruhm. Wem aber dieses nicht genügt, der wird ein Tyrann.

Das Recht *des Herrn* über den Sklaven und des *Vaters* über das Kind ist dem politischen Rechte nicht gleich, sondern ähnlich. Gibt es ja doch keine Ungerechtigkeit in Bezug auf das, was schlechthin unser eigen ist. Der häusliche Besitz und das Kind, solange es noch in einem bestimmten Alter steht und nicht selbständig geworden ist, sind wie ein Teil der eigenen Person. Sich selbst aber zu schaden hat niemand die Absicht. Darum kann man auch gegen sich selbst nicht eigentlich ungerecht sein, und kann es in Bezug auf einen selbst kein politisches Recht oder Unrecht geben. Denn ein solches beruhte uns ja auf dem Gesetze und galt uns nur für solche, bei denen es nach der Natur der Sache ein Gesetz geben kann, das heiszt für Personen, die sich in Bezug auf Befehlen und Gehorchen gleich stehen. Daher gibt es eher ein Recht *gegenüber der Frau* als gegenüber den Kindern und Sklaven, das ökonomische oder *häusliche Recht* nämlich, das aber auch von dem politischen verschieden ist.

Das politische Recht 29) zerfällt in das *natürliche* und das *gesetzliche* (positive). Natürlich ist jenes, das überall die nämliche Geltung hat, unabhängig davon, ob es den Menschen gut scheint oder nicht; gesetzlich jenes, dessen Inhalt ursprünglich indifferent ist, das aber, einmal durch Gesetz festgelegt, seinen bestimmten Inhalt hat, z. B. die Anordnung, dasz das Lösegeld für einen Gefangenen eine Mine betragen, oder dasz man eine Ziege, keine zwei Schafe, opfern soll, ferner gesetzliche Bestimmungen, die für einzelne Fälle getroffen werden, z. B. dasz dem Brasides geopfert werden soll, und endlich alles, was durch Plebiscite festgesetzt wird.

Einige sind aber der Meinung, alles Recht sei von dieser letzteren Art, weil alles Natürliche unbeweglich ist und überall dieselbe Kraft hat — wie z. B. das Feuer bei uns so gut wie bei den Persern brennt —, während man das Recht der Bewegung und dem Wandel unterworfen sieht. Allein es ist damit doch nicht grade so, wie man sagt, sondern nur mit Unterschied. Bei den Göttern freilich mag sich gar keine Bewegung finden. Bei uns dagegen ist zwar auch ein Naturbereich, derselbe steht aber ganz unter dem

Gesetze der Bewegung. Und doch bleibt der Unterschied dessen, was von Natur und dessen, was nicht von Natur ist, aufrecht. Welches Recht aber in den Dingen, die auch anders sein können, natürlich ist und welches es nicht ist, sondern auf Gesetz und Übereinkunft beruht, obschon beides gleichermaszen beweglich ist, ist von selbst einleuchtend. Diese Unterscheidung gilt ja auch sonst. Die rechte Hand ist z. B. von Natur stärker, und doch kann es Menschen geben, die beide Hände gleich gut gebrauchen. Mit denjenigen Rechtsbestimmungen aber, die auf der Übereinkunft und dem Nutzen beruhen, verhält es sich ähnlich wie mit den Maszen. Die Masze für Öl und 1135a Getreide sind nicht überall gleich, sondern da, wo diese Erzeugnisse gekauft werden, sind sie (wegen des gröszeren Vorrats) gröszer, dagegen wo sie wieder verkauft werden, kleiner. Ebenso sind die nicht natürlichen, sondern vom menschlichen Willen getroffenen Rechtsbestimmungen nicht allerorts dieselben, grade so, wie es auch die Staatsverfassungen nicht sind, und doch ist eine allein von Natur die beste, finde sie sich, wo sie wolle.

Jede einzelne Bestimmung des Rechtes und Gesetzes verhält sich wie das Allgemeine zum Besonderen. Der konkreten praktischen Fälle sind ja viele, jene Bestimmungen sind aber je eine einzelne, weil sie allgemein für alle einschlägigen Fälle gelten.

Es ist ein Unterschied zwischen ungerechter Handlung und Unrecht, so wie zwischen gerechter Handlung und Recht. Unrecht ist etwas von Natur oder kraft Verordnung. Eben dieses ist, wenn es getan wird, eine ungerechte Handlung; bevor es getan wird, ist es das noch nicht, sondern Unrecht. Dasselbe gilt von der gerechten Handlung. Als gemeinsame Bezeichnung ist das Wort „Dikaiopragema" gebräuchlicher, während der Ausdruck „Dikaioma" speziell für die Berichtigung des Unrechts gebraucht wird.

Welcherlei und wie viele Unter-Arten der beiden Rechte es im einzelnen gibt, und mit was für Gegenständen diese es zu tun haben, werden wir später (in der *Politik*) betrachten.

Da es mit Recht und Unrecht so bestellt ist, so wird eine ungerechte oder eine gerechte Handlung nur dann begangen, wenn man freiwillig recht oder unrecht tut. Geschieht es unfreiwillig, so kommt nur zufällig oder mitfolgend eine ungerechte oder eine gerechte Handlung zustande, indem man nämlich tut was mitfolgend recht oder unrecht ist. Über die ungerechte und gerechte Hand-

lung aber entscheidet das Moment der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit. Erst wenn ein Unrecht freiwillig ist, unterliegt es dem Tadel, und dann liegt zugleich eine ungerechte Handlung vor, so dasz etwas so lange blos Unrecht und noch keine ungerechte Handlung ist, als nicht die Freiwilligkeit herzutritt.

Als *freiwillig* gilt mir, wie schon früher erklärt worden, eine Handlung, die zu verrichten bei ihrem Urheber steht, und die man mit Wissen verrichtet, ohne bezüglich der Person, der sie gilt, und des Werkzeuges und des Beweggrundes, z. B. darüber, wen man schlägt, und womit und weshalb man ihn schlägt, in einem Irrtum befangen zu sein; auch musz man alles dieses an sich und nicht blos mitfolgend wissen und musz frei von Zwange sein. Wenn z. B. einer meine Hand nimmt und damit einen Dritten schlägt, so tue ich das nicht freiwillig, weil es nicht bei mir stand. Es kann auch geschehen, dasz der Geschlagene der Vater des Schlägers ist und der letztere zwar weisz, dasz der Geschlagene ein Mensch oder einer der Anwesenden ist, nicht aber, dasz es sein Vater ist. Dieses gilt in gleicher Weise von dem Beweggrund und allen anderen Umständen einer Handlung. Demnach ist unfreiwillig was man unwissentlich tut oder zwar nicht unwissentlich, aber doch ohne anders zu können, oder was man aus Zwang tut. Denn auch manches, was die Natur mit sich bringt, tun und leiden wir wissentlich, was doch weder
1135b freiwillig noch unfreiwillig ist, wie dasz wir alt werden und sterben.

Ebenso ist es mit der Zufälligkeit, wenn es sich um Recht und Unrecht handelt. Einer kann ein Pfand unfreiwillig und aus Furcht zurückgeben, und doch darf man darum nicht sagen, der Betreffende tue was recht ist oder verrichte eine gerechte Handlung, auszer zufälliger oder mitfolgender Weise. Ebenso ist von einem, der ein Pfand nur gezwungen und unfreiwillig nicht ausfolgt, zu sagen, dasz er nur mitfolgend eine ungerechte Handlung begeht und tut was unrecht ist.

Das Freiwillige tun wir teils vorsätzlich, teils unvorsätzlich: vorsätzlich was wir vorher überlegt haben, unvorsätzlich was wir nicht vorher überlegt haben. Von den drei Arten von Schädigungen nun, die im Verkehre vorkommen, liegen die *unwissentlichen Verfehlungen* dann vor, wenn die Person, der man etwas tut, und ebenso der Inhalt, das Werkzeug und der Erfolg der betreffenden

Handlung andere sind, als der Handelnde meinte. Er mag nämlich gedacht haben, er werfe oder stosze überhaupt nicht, oder nicht mit dem betreffenden Instrument, oder den nicht, oder nicht mit dem Ausgang. Nun aber geschieht es mit einem Erfolg, an den er nicht gedacht hat, dasz er z. B. eine Wunde schlägt, wo er nur die Haut ritzen wollte, oder es geschieht an jemanden, den er nicht gemeint hat, oder in einer Art und in einem Grade, die nicht in seiner Absicht lagen. Ist die Schädigung ohne irgend welche Absicht herbeigeführt worden, so liegt ein Unglück vor; ist sie aber nicht ganz unabsichtlich, aber doch nicht aus böser Absicht geschehen, so ist es eine Verfehlung. Denn eine Verfehlung liegt vor, wenn die erste Ursache des Vorgangs im Handelnden selbst liegt, ein Unglück dagegen, wo sie auszer ihm liegt.

Hat man zwar wissentlich gehandelt, aber ohne vorherige Überlegung, so ist es eine *ungerechte Handlung,* z. B. alles, was dem Menschen im Zorn oder in anderen notwendigen oder natürlichen Affekten zu tun begegnen kann. Denn wenn man in dieser Weise einen schädigt und sich verfehlt, so tut man zwar unrecht und liegt eine ungerechte Handlung vor, aber man ist doch deswegen noch kein Ungerechter und kein Bösewicht, da die Schädigung nicht aus Bosheit geschehen ist.

Handelt man aber mit Vorsatz, so ist man ein *ungerechter und böser Mensch.*

Daher heiszt es treffend: „Im Zorn getan, gilt nicht als vorbedacht getan." Denn der Anfang der Handlung liegt nicht in dem, der im Zorn handelt, sondern in dem, der ihn zornig gemacht hat. Ferner streitet man auch in solchen Fällen nicht darüber, ob etwas wirklich geschehen ist oder nicht, sondern darüber, ob es recht war. Denn der Zorn wird durch eine vermeintliche Ungerechtigkeit hervorgerufen. Man streitet ja hier nicht über die Tatsache wie bei Verträgen, wo der eine der Kontrahenten ein schlechter Mensch sein musz, wenn er nicht etwa seine entgegengesetzte Behauptung aus Vergeszlichkeit aufstellt, sondern über die Tatsache herrscht Einverständnis, und der Streit bewegt sich nur darum, ob etwas recht gehandelt war oder nicht. Der Betrüger aber weisz den Sachverhalt recht wohl, und so meint der eine wirklich Unrecht zu leiden, der andere nicht.

Wenn man einen aber vorsätzlich schädigt, so begeht 1136a
man eine Ungerechtigkeit. Und erst wer in diesem Sinne Unrecht begeht, ist *ungerecht,* wenn was er tut, gegen die

Proportionalität oder die Gleichheit anläuft. Ebenso ist man *gerecht*, wenn man vorsätzlich gerecht handelt. Gerecht handelt man aber, wenn man nur freiwillig handelt. Die unfreiwilligen Handlungen aber sind teils solche, die Nachsicht verdienen, teils solche, die Nachsicht nicht verdienen. Nachsicht verdienen fehlerhafte Handlungen, wenn sie nicht blos in Unwissenheit, sondern auch aus Unwissenheit geschehen. Keine Nachsicht dagegen verdienen jene fehlerhaften Handlungen, die nicht aus Unwissenheit geschehen, sondern zwar in Unwissenheit, aber einer solchen, die durch eine weder natürliche noch menschliche Leidenschaft verschuldet ist.

Elftes Kapitel.

Man könnte aber zweifeln, ob die gegebenen Bestimmungen über Unrechtleiden und Unrechttun zutreffend sind, wenn es für's erste einen Fall geben kann, wie den, den *Euripides* 30) in den ungereimten Worten vorträgt:

„Getödtet hab' ich meine Mutter, kurz gesagt,
Sie wollt', ich wollte — nein, sie wollt', ich wollte nicht";

ob es nämlich in Wahrheit möglich ist, mit Willen Unrecht zu leiden, oder ob nicht vielmehr alles Unrechtleiden unfreiwillig ist, wie alles Unrechttun freiwillig. Und ist etwa alles (Unrechtleiden) dies, oder (alles) jenes, wie alles Unrechttun freiwillig, oder ist es bald freiwillig, bald unfreiwillig?

Sodann wirft die gleiche Frage sich beim Rechtleiden auf. Alles Rechttun ist nämlich freiwillig, und so scheint die Annahme begründet, dasz zu beidem (dem Unrecht- und Rechttun) das Unrecht- und Rechtleiden in Bezug auf Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit sich gleichmäszig umgekehrt verhält. Es erschiene auch beim Rechtleiden als Ungereimtheit, wenn es immer freiwillig sein sollte, da manche auch ihr Recht gar nicht freiwillig erleiden.

Es liegt auch noch insofern Anlasz zu Bedenken vor, als man zweifeln kann, ob jeder, der erlitten hat was Unrecht ist, auch Unrecht leidet, oder ob es sich nicht vielmehr mit dem Erleiden ebenso wie mit dem Tun verhält. Man kann ja an beiden Weisen des Rechts (dem Tun und Leiden) mitfolgend Anteil haben, wie auch an den beiden Weisen des Unrechts. Etwas Unrechtes tun ist ja nicht dasselbe mit Unrechttun, etwas Unrechtes erleiden nicht

dasselbe mit Unrechtleiden. Und dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Rechttun und Rechtleiden. Denn es ist unmöglich, Unrecht zu leiden, wenn niemand ist, der Unrecht tut oder sein Recht zu leiden, wenn niemand ist, der recht tut.

Und, wenn Unrechttun nichts weiter ist, als freiwillig einen schädigen, und freiwillig schädigen so viel ist, als schädigen mit Erkenntnis der geschädigten Person und des Mittels und der Weise der Schädigung, und wenn z. B. der Unenthaltsame freiwillig sich selber schädigt, so leidet er demnach freiwillig Unrecht, und so wäre es möglich, sich selbst Unrecht zu tun — das ist auch noch eine Schwierigkeit, die der Lösung harrt, ob man sich selbst Unrecht tun kann.

Ferner, man kann sich aus Unenthaltsamkeit freiwillig 1136b von einem anderen, der ebenfalls freiwillig handelt, Schaden zufügen lassen, so dasz es also möglich wäre, mit Willen Unrecht zu leiden.

Oder sollte etwa die gegebene Bestimmung nicht richtig sein, sondern zu der Bedingung, dasz die Schädigung mit Erkenntnis der geschädigten Person und des Werkzeugs und des Wie geschehen musz, noch als weitere gehören, dasz sie gegen den Willen des Geschädigten erfolgen musz? Geschädigt werden demnach und materielles Unrecht leiden kann man mit Willen, aber förmliches Unrecht leidet niemand mit Willen. Denn das will niemand, auch der Unenthaltsame nicht, vielmehr handelt derselbe nur gegen seinen eigenen Willen. Einerseits *will* ja niemand solches, was er nicht für tugendhaft hält, und anderseits tut der Unenthaltsame nicht, was er selber glaubt tun zu sollen. Wer aber das Seinige hingibt, wie Homer den Glaukus dem Diomedes geben läszt:

„Die goldene Rüstung für Erz;
Jene war hundert Ochsen an Wert gleich, diese nur neunen" 31),

der leidet kein Unrecht; denn es steht bei ihm zu geben, Unrecht zu leiden aber steht nicht bei uns, sondern dazu gehört, dasz Einer sei, der Unrecht tut.

So erhellt denn, dasz das Unrechtleiden nicht freiwillig ist.

Zwölftes Kapitel.

Noch sind von den Fragen, die wir uns zur Besprechung vorgesetzt haben, zwei zu erledigen, die eine, ob etwa Unrecht tut wer mehr als billig austeilt, oder wer mehr

als billig empfängt; die andere, ob man sich auch selbst Unrecht tun kann.

Bezüglich der ersten Frage erhebt sich folgendes Bedenken. Wenn es so sein kann, wie wir oben gesagt haben, dasz der, der zuviel austeilt, nicht der, der zuviel erhält, Unrecht tut, so tut einer, wenn er dem anderen mit Wissen und Willen mehr zuteilt als sich, sich selbst Unrecht. Nun aber sind es erfahrungsmäszig grade die bescheidenen Charaktere, die so zu handeln pflegen. Der billige Mann ist ja sich selbst zu verkürzen geneigt. Oder ist es mit der Selbstverkürzung doch nicht so schlechthin richtig? Der Betreffende gewinnt nämlich etwa bei Gelegenheit ein Mehr an anderem Gut, an Ehre z. B. oder sittlichem Verdienste. Eine weitere Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich aus der gegebenen genaueren Bestimmung des Unrechttuns. Dem Manne, an den wir denken, geschieht nichts gegen seinen vernünftigen Willen, daher er auch wegen seiner Liberalität kein Unrecht, sondern, wenn man denn will, nur einen Schaden erleidet.

Es ist aber auch aus positiven Gründen klar, dasz immer der zuviel Austeilende, nicht der Empfänger, Unrecht tut.

Nicht der, bei dem sich Ungerechtes vorfindet, sondern der, von dem es wahr ist, dasz er dies mit Willen herbeigeführt hat, tut Unrecht. Das ist aber der, in dem der Anfang der Handlung liegt, ein Anfang, der eben in dem Austeilenden, nicht in dem Empfänger zu suchen ist.

Da ferner das Tun vieldeutig ausgesagt wird, und eine Tödtung z. B. auch durch Unbeseeltes und durch die Hand und durch einen von seinem Herrn beauftragten Diener geschehen kann, so tun Diener, Hand und Seelenloses kein Unrecht, sondern blos was unrecht ist (und so tut auch der leidend das zuviel Empfangende kein Unrecht, wohl aber der Austeilende).

Ein Richter endlich, der unwissentlich ein Urteil gefällt hat, begeht kein gesetzliches Unrecht, und sein Urteil ist nicht ungerecht, wenn es auch so gut wie ungerecht ist — denn das gesetzliche (positive) Recht ist ein anderes als das erste, das natürliche Recht (worüber man nicht unwissend sein kann) —; hat er aber wissentlich ungerecht entschieden, 1137a so teilt er sich auch selbst ein ungerechtes Mehr zu, sei es an Gunst bei der einen, sei es an Rache gegenüber der anderen Partei. Gerade so nun, wie wenn einer sich in ungerechtes Gut mit anderen teilte, hat der, der aus solchen Rücksichten einen ungerechten Spruch gefällt hat, zu viel. Denn auch wer in einem Prozesse über den Besitz eines

Ackers (in gewinnsüchtiger Absicht) entschieden hat, bekommt nicht den Acker, sondern Geld.

Dreizehntes Kapitel.

Die Leute meinen nun, es stehe bei ihnen, Unrecht zu tun, und deshalb sei es auch leicht gerecht zu sein. Aber dem ist nicht so. Der Frau des Nachbars beiwohnen, seinen Nächsten schlagen, ihm mit der Hand das geschuldete Geld geben ist leicht und steht in des Menschen Gewalt, aber aus einem festen Habitus heraus so zu handeln, ist nicht leicht und steht nicht ohne weiteres in des Menschen Gewalt.

Desgleichen meint man, Recht und Unrecht zu kennen sei keine besondere Weisheit, da es nicht schwer sei, zu verstehen wovon die Gesetze reden. Aber das ist ja nur mitfolgend das Recht: Recht an sich ist was in konkret bestimmter Weise getan und zugeteilt wird. Und hier immer das Richtige heraus zu finden, erfordert mehr, als z. B. die medizinischen Heilmittel zu kennen. Denn auch hier ist es leicht, die Wirkung von Honig, Wein und Nieszwurz, vom Brennen und Schneiden zu kennen; aber zu wissen, wie und bei wem und wann man alles dieses anwenden musz, damit es der Gesundheit diene, ist gerade so schwer, als Arzt zu sein.

Eben darum meint man auch, der Gerechte sei ebenso gut im Stande, Unrecht zu tun, weil der Gerechte ebenso gut, ja, noch besser, die einzelnen Handlungen der Ungerechtigkeit ausführen könne; ebenso gut könne er einem Weibe beiwohnen und Schläge austeilen, als der Mutige den Schild wegwerfen, dem Feinde den Rücken kehren und Hals über Kopf davon laufen könne. Aber feige sein und Unrecht tun heiszt nicht eben Handlungen der Feigheit und Ungerechtigkeit begehen auszer mitfolgend, sondern sie aus einem bestimmten Habitus heraus begehen, grade so wie Arztsein und Heilen nicht heiszt schneiden oder nicht schneiden, Arzneien geben oder nicht geben, sondern es in konkret bestimmter Weise tun.

Das Recht hat seine Stelle unter Wesen, die an den Gütern schlechthin teilhaben und davon ein Zuviel und ein Zuwenig haben können. Es gibt Wesen, die kein Zuviel davon haben können, und dies sind vielleicht die Götter, und wieder Andere gibt es, unheilbar Schlechte, denen kein Teil davon frommt, sondern alles schadet, und endlich

gibt es solche, denen sie innerhalb bestimmter Grenzen nützlich sind. Darum ist das Recht ein menschliches Ding.

Vierzehntes Kapitel.

Hiernächst ist von der *Billigkeit* (Epikie) und dem *Billigen* zu handeln und zu erklären, wie sich die Billigkeit zur Gerechtigkeit und das Billige zum Recht verhält. Denn bei näherer Betrachtung erscheinen beide weder als schlechthin einerlei, noch als der Gattung nach von einander verschieden; und einerseits loben wir das Billige und den billigen Mann in der Art, dasz wir lobend diesen 1137b Ausdruck statt gut auch auf anderes übertragen und zu verstehen geben, dasz das Billigere das Bessere ist, anderseits erscheint es, wenn man sich an die Logik hält, als ungereimt, dasz das Billige Lob verdienen und doch vom Recht verschieden sein soll 32). Denn entweder ist das Recht nicht trefflich und gut, oder das Billige, wenn vom Recht verschieden, nicht gerecht, oder wenn beide trefflich und gut sind, sind sie einerlei.

Das ist es so ziemlich, weshalb sich für den Begriff der Billigkeit Schwierigkeiten ergeben. Allein alles ist in gewisser Weise richtig, und von einem verborgenen Widerspruch, den es etwa einschlösse, kann keine Rede sein. Einerseits nämlich ist das Billige, mit einem gewissen Recht verglichen, ein besseres Recht, anderseits ist es nicht in dem Sinne besser als das Recht, als wäre es eine andere Gattung. Recht und Billigkeit sind also einerlei, und obschon beide trefflich und gut sind, so ist doch die Billigkeit das Bessere. Die Schwierigkeit rührt nur daher, dasz das Billige zwar ein Recht ist, aber nicht im Sinne des gesetzlichen Rechts, sondern als eine Korrektur desselben. Das hat darin seinen Grund, dasz jedes Gesetz allgemein ist und bei manchen Dingen richtige Bestimmungen durch ein allgemeines Gesetz sich nicht geben lassen. Wo nun eine allgemeine Bestimmung zu treffen ist, ohne dasz sie ganz richtig sein kann, da berücksichtigt das Gesetz die Mehrheit der Fälle, ohne über das diesem Verfahren anhaftende Gebrechen im unklaren zu sein. Nichts destoweniger ist dieses Verfahren richtig. Denn der Fehler liegt nicht an dem Gesetze noch an dem Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Denn im Gebiet des Handelns ist die ganze Materie von vornherein so (dasz das gedachte Gebrechen nicht ausbleibt). Wenn demnach das Gesetz allgemein spricht,

aber in concreto ein Fall eintritt, der in der allgemeinen Bestimmung nicht einbegriffen ist, so ist es, in Betracht dasz der Gesetzgeber diesen Fall auszer Acht läszt und, allgemein sprechend, gefehlt hat, richtig gehandelt, das Versäumte zu verbessern, wie es auch der Gesetzgeber selbst, wenn er den Fall vor sich hätte, tun, und wenn er ihn gewuszt hätte, es im Gesetze bestimmt haben würde. Daher ist das Billige ein Recht und besser als ein gewisses Recht, aber nicht besser als das Recht schlechthin, sondern als jenes Recht, das, weil es keinen Unterschied kennt, mangelhaft ist. Und das ist die Natur des Billigen: es ist eine Korrektur des Gesetzes, da wo dasselbe wegen seiner allgemeinen Fassung mangelhaft bleibt. Dies ist auch die Ursache davon, dasz nicht alles gesetzlich geregelt ist; denn über manche Dinge läszt sich kein Gesetz geben, so dasz es hier eines Plebiscites bedarf. Das Unbestimmte hat ja auch ein unbestimmtes Richtmasz, ähnlich wie bei der lesbischen Bauart ein bleiernes Richtmasz zur Verwendung kommt. Denn wie dieses Richtmasz sich der Gestalt des Steines angleicht und nicht dieselbe Länge behält, so gleicht das Plebiscit sich den besonderen faktischen Verhältnissen an.

So ist denn klar, was *das Billige* ist, und dasz es ein Recht ist, und besser als ein gewisses Recht. Hieraus sieht man aber auch, wer *der Billige* sei: wer solches Recht will, wählt und übt, wer nicht das Recht zu Ungunsten Anderer 1138a auf die Spitze treibt, sondern vom Rechte, ob es ihm gleich beisteht, nachzulassen weisz, der ist billig und sein Habitus die Billigkeit, die eine Art Gerechtigkeit und kein von ihr verschiedener Habitus ist.

Fünfzehntes Kapitel.

Aus dem Gesagten erhellt nun auch, ob man sich selbst Unrecht tun kann oder nicht.

Recht in *einem* Sinne ist was vom Gesetze in Bezug auf jede einzelne Tugend geboten ist. Nun gebietet das Gesetz aber z. B. nicht, sich selbst zu tödten; was es aber nicht zu tödten gebietet, das zu tödten verbietet es.

Ferner, wenn man jemanden freiwillig wider das Gesetz schädigt, ohne damit eine erlittene Schädigung zu rächen, so tut man Unrecht. Freiwillig handelt aber wer da weisz, gegen wen die Handlung gerichtet ist, und womit sie vollzogen wird. Wer aber aus Zorn sich selbst entleibt, tut

freiwillig gegen die rechte Vernunft was das Gesetz nicht zuläszt, tut also Unrecht.

Aber wem? Nicht etwa dem Gemeinwesen, sich aber nicht? Er leidet ja freiwillig, und niemand leidet freiwillig Unrecht. Darum straft ihn auch die Obrigkeit und haftet dem Selbstmörder, als einem Menschen, der sich am gemeinen Wesen versündigt hat, eine Makel an.

Es kann aber auch wer nur Unrecht tut und nicht ganz schlecht ist, in dem, worin er ungerecht ist, sich nicht selbst Unrecht tun — dieses (Ungerechtigkeit nach einer bestimmten Seite) ist nämlich mit jenem (gesetzlicher Ungerechtigkeit überhaupt) nicht einerlei. Ein solcher Ungerechter ist ungefähr in der Weise schlecht wie der Feige, also nicht als haftete ihm die ganze Schlechtigkeit an, und demnach tut er auch nicht in diesem Sinne Unrecht —.

Denn sonst könnte einem etwas gleichzeitig entzogen worden und zugefallen sein, was unmöglich ist: Recht und Unrecht setzt immer ein Verhältnis von mehreren voraus.

Ferner (ist das Unrechttun) freiwillig und vorsätzlich und früher (als das Unrechtleiden). Denn wer ein Unrecht erlitten hat und dem anderen dafür dasselbe wieder antut, scheint kein Unrecht zu tun. Um aber sich selbst Unrecht zu tun, müszte man etwas zugleich leiden und tun.

Ferner könnte man freiwillig Unrecht leiden.

Überdies tut niemand Unrecht, ohne eine einzelne ungerechte Handlung zu begehen; nun kann aber niemand mit seiner eigenen Frau die Ehe brechen oder in sein eigenes Haus einen Einbruch verüben oder seine eigene Habe stehlen.

Die vollständigste Lösung der Frage wegen der Möglichkeit sich selbst Unrecht zu tun, ergibt sich immer vom Gesichtspunkte der früheren Bestimmung, nach der niemand freiwillig Unrecht leiden kann.

Es leuchtet auch ein, dasz zwar beides, Unrechtleiden und Unrechttun, vom Bösen ist. Denn bei dem einen hat man weniger als die Mitte, bei dem anderen mehr; die Mitte aber ist dem ähnlich, was in der Heilkunst die Gesundheit, in der Gymnastik die gute Leibesbeschaffenheit ist; aber es ist doch schlimmer, Unrecht zu tun. Denn Unrechttun führt Schlechtigkeit mit sich und ist tadelnswert, und jene Schlechtigkeit ist entweder die vollendete und schlechthinnige oder steht ihr doch nahe — denn nicht alles Freiwillige ist ungerecht —; das Unrechtleiden aber führt keine Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit mit sich. Also an
1138b sich ist Unrechtleiden weniger schlimm, mitfolgend aber

kann es gar wohl das gröszere Übel sein. Darum aber bekümmert sich die Wissenschaft nicht. Für sie ist eine Lungenentzündung ein schlimmerer Fall als eine Verstauchung, gleichwohl kann es mitfolgend auch einmal umgekehrt kommen, wenn der Verstauchte durch seinen Fall in die Hände der Feinde gerät und von ihnen getödtet wird 33).

Im übertragenen Sinne aber und im Sinne einer gewissen Ähnlichkeit gibt es allerdings ein Recht nicht der Person gegen sich selbst, aber doch des einen Teils von ihr gegen die anderen, ein Recht jedoch, das nicht mit allem Recht, sondern nur mit dem des Herrn gegen die Sklaven oder des Hausvaters gegen seine Kinder zu vergleichen ist. Nach diesen Verhältnissen nämlich bemiszt sich der Abstand zwischen dem vernünftigen und dem unvernünftigen Seelenteil. Im Hinblick hierauf meint man also 34), es gebe auch eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst, weil es nämlich durch die Macht der Affekte geschehen kann, dasz man etwas gegen das eigene Begehren erleidet. Wie es sonach ein Recht zwischen Herrscher und Untertan gibt, so soll es auch ein Recht zwischen den verschiedenen Seelenteilen geben.

So mag denn von der Gerechtigkeit und den anderen sittlichen Tugenden in dieser Weise gehandelt sein.

SECHSTES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

Da wir früher gesagt haben, man müsse die Mitte wählen, nicht das Übermasz und den Mangel, und da die Mitte durch die rechte Vernunft bestimmt wird, so wollen wir dieses jetzt näher erklären 1).

In allen habituellen Beschaffenheiten, die wir bisher behandelt haben, gibt es, wie auch bei den übrigen Fertigkeiten, einen Zielpunkt, auf den hinblickend der Inhaber der rechten Vernunft seine Kräfte anspannt und einhält, und eine Grenze, jene Mitten nämlich, die nach uns, als der rechten Vernunft entsprechend, zwischen dem Übermasz und dem Mangel liegen.

Diese Bestimmung ist nun zwar richtig, aber noch keineswegs deutlich. Ist es doch bei jedem Geschäft, von dem es eine Wissenschaft gibt, richtig, zu sagen, man müsse dabei der Sorge und der Zuversicht weder zu viel noch zu wenig einräumen, sondern die von der rechten Vernunft gewiesene Mitte halten; aber damit allein weisz man noch nichts besonderes; so weisz man noch keineswegs, was man dem Körper zukommen lassen musz, wenn einem gesagt wird: alles, was und wie die Gesundheitslehre und der mit ihr Vertraute es vorschreibt. Darum ist es auch hinsichtlich der psychischen Beschaffenheiten nicht genug, wenn der aufgestellte Grundsatz wahr ist: es musz auch genau angegeben werden, welches die rechte Vernunft ist, und wie sie sich bestimmen läszt.

ZWEITES KAPITEL.

Als wir die Tugenden der Seele einteilten, haben wir gesagt, sie seien teils sittliche oder Charaktertugenden, teils Verstandestugenden. Nachdem wir also die sittlichen Tugenden durchgegangen sind, wollen wir die anderen in der Art erklären, dasz wir erst einige Bemerkungen über die Seele selbst hersetzen. 1139a

Es wurde weiter oben gesagt, es gebe zwei Seelenteile, einen vernunftbegabten und einen unvernünftigen. Jetzt aber müssen wir den vernunftbegabten wieder ebenso einteilen 2). Setzen wir also voraus, dasz der vernunftbegabten Teile zwei sind, einer, mit dem wir jenes Sein betrachten, dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können, und einen, mit dem wir betrachten was sich anders verhalten kann. Denn wenn die Objekte der Gattung nach verschieden sind, ist auch der für das eine oder das andere Objekt eingerichtete Seelenteil der Gattung nach verschieden, wenn ja doch die Erkenntnis den erkennenden Potenzen gemäsz einer gewissen Ähnlichkeit und Verwandtschaft zukommt. Der eine Teil heisze nun der „epistemonische" (scientifische oder wissende), der andere der „logistische" (ratiocinierende oder folgernde). Überlegen nämlich und Gedanken in bestimmter „Folge" verknüpfen ist dasselbe, nun überlegt aber niemand was sich nicht anders verhalten kann. So ist denn ein Teil der vernunftbegabten Seele der ratiocinierende 3).

Unsere Aufgabe wird es nun sein, zu ermitteln, welches je die beste Verfassung dieser beiden Teile ist. Denn das ist je ihre Tugend; die Tugend aber richtet sich nach ihrer eigentümlichen Verrichtung.

Dreierlei ist in der Seele, wovon Handlung und Wahrheitserkenntnis abhängt: Sinn, Verstand, Begehren. Unter diesen dreien kann der Sinn kein Prinzip des Handelns sein, was daraus hervorgeht, dasz die Tiere zwar sinnbegabt sind, aber an dem, was man Handlung nennt, keinen Anteil haben. Was nun beim Denken Bejahung und Verneinung, das ist beim Begehren Streben und Fliehen. Darum musz, da die sittliche Tugend ein Habitus der Willenswahl und die Willenswahl ein überlegtes Begehren ist, der Ausspruch der Vernunft wahr und das Begehren des Willens recht sein, wenn die getroffene Wahl der Sittlichkeit entsprechen soll, und es musz eines und das-

selbe von der Vernunft bejaht und von dem Willen erstrebt werden.

Das ist nun die praktische Vernunft und Wahrheit. Das Gute und Schlechte der theoretischen Vernunft aber, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist Wahrheit und Falschheit, wie das von der Leistung jedes denkenden Vermögens gilt; die Leistung des zugleich praktischen Denkvermögens aber ist jene Wahrheit, die mit dem rechten Begehren übereinstimmt.

Prinzip des Handelns im Sinne des bewegenden, nicht des Zweckprinzips ist die Willenswahl und das der Willenswahl das Begehren und der Begriff oder die Vorstellung des Zweckes. Darum gibt es keine Willenswahl ohne Verstand und Denken einerseits und sittlichen Habitus anderseits. Denn richtiges und verkehrtes Handeln ist ohne Denken und ein Verhältnis zur Sittlichkeit unmöglich.

Das Denken für sich allein aber bewegt nichts, sondern nur das auf einen bestimmten Zweck gerichtete, praktische
1139b Denken. Von ihm hängt auch das hervorbringende Denken ab. Denn jeder Hervorbringende bringt sein Erzeugnis für einen bestimmten Zweck hervor, und was er hervorbringt, ist nicht schlechthin Zweck, sondern nur mit Bezug auf ein anderes und für ein anderes. Wohl aber ist die Handlung und ihr Inhalt schlechthin Zweck. Denn das richtige Handeln ist ein absoluter Zweck, und auf diesen ist auch das Begehren gerichtet. Und so ist denn die Willenswahl entweder begehrendes Denken oder denkendes Begehren, und das Prinzip, in dem sich beides, Denken und Begehren, verbunden findet, ist der Mensch.

Gegenstand der Willenswahl oder des Vorsatzes kann kein Vergangenes sein, wie sich denn niemand zum Vorsatz macht, Ilium zerstört zu haben; man überlegt oder beratschlagt ja auch nicht über Vergangenes, sondern über Zukünftiges und Mögliches, Vergangenes aber kann unmöglich nicht geschehen sein, weshalb *Agathon* treffend sagt:

„Denn dies allein, sogar der Gottheit bleibts versagt,
Ungeschehn zu machen, was einmal geschehen ist" 4).

So ist denn die Leistung beider vernünftigen Teile die Wahrheitserkenntnis, und in den Beschaffenheiten, vermöge deren sie die Wahrheit am besten erkennen, haben wir jene Tugenden zu erblicken, die beiden eigen sein können 5).

Drittes Kapitel.

Um nun die Erörterung über dieselben durchzuführen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Der Dinge, durch die die Seele, bejahend oder verneinend, (immer) die Wahrheit trifft, sollen fünf an der Zahl sein; es sind *Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit* und *Verstand.* Vermutung und Meinung können auch falsches zum Inhalte haben (und scheiden darum hier aus).

Was die *Wissenschaft* sei, erhellt, wenn wir die Worte genau nehmen und uns nicht an äuszere Ähnlichkeiten in der Redeweise halten wollen 6), aus folgendem. Wir alle halten dafür, dasz das, was man weisz, sich nicht anders verhalten kann; was sich aber anders verhalten kann, von dem weisz man, sobald man es nicht mehr vor Augen hat, nicht, ob es noch ist oder nicht. Mithin ist was Gegenstand des Wissens ist, aus Notwendigkeit. Mithin ist es ewig; denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist, ist ewig, das Ewige aber ist ungeworden und unvergänglich 7).

Auch scheint jede Wissenschaft lehrbar und jeder Wissensgegenstand lernbar zu sein. Jede Lehre aber geht von vorher Erkanntem aus, wie wir in der *Analytik* dartun, sei es, dasz sie sich der *Induktion* oder des *Syllogismus* bedient. Die Induktion ist auch Prinzip des Allgemeinen, der Syllogismus dagegen geht von dem Allgemeinen aus. Mithin gibt es Prinzipien als Prämissen des Syllogismus, die nicht wieder durch einen Syllogismus gewonnen werden. Mithin tritt hier die Induktion ein 8).

Die Wissenschaft ist mithin ein Habitus des Demonstrierens, zu welcher Begriffsbestimmung man weiterhin noch alles andere hinzunehmen möge, was wir in der *Analytik* angegeben haben. Wo nämlich eine bestimmte Überzeugung ist, und man die Prinzipien kennt, da ist Wissenschaft. Kännte man dieselben nicht vollkommener als den Schluszsatz, so hätte man das Wissen nur zufällig.

So viel stehe denn hier von der Wissenschaft.

Viertes Kapitel.

Was sich anders verhalten kann, ist teils Gegenstand des
1140a *Hervorbringens*, teils Gegenstand des *Handelns*. Denn Hervorbringen und Handeln ist von einander verschieden, wovon wir schon auf Grund der exoterischen Schriften versichert sein können 9). Demnach ist auch der mit Vernunft

verbundene Habitus des Handelns von dem mit Vernunft verbundenen Habitus des Hervorbringens verschieden; daher auch keiner in dem andern enthalten ist. Denn das Handeln ist so wenig ein Hervorbringen, als das Hervorbringen ein Handeln.

Da aber zum Beispiel das Vermögen zu bauen eine *Kunst* und ein mit Vernunft verbundener Habitus des Hervorbringens ist, und da ferner keine Kunst zu finden ist, die kein mit Vernunft verbundener Habitus des Hervorbringens wäre, und umgekehrt auch kein solcher Habitus, der nicht Kunst wäre, so wird *Kunst* und *mit wahrer Vernunft verbundener Habitus des Hervorbringens* ein und dasselbe sein.

Vorwurf jeder Kunst ist das Entstehen, das regelrechte Herstellen und die Überlegung, wie etwas, was sowohl sein als nicht sein kann und dessen Prinzip im Hervorbringenden, nicht im Hervorgebrachten liegt, zustande kommen mag. Auf das, was aus Notwendigkeit ist oder wird, geht die Kunst so wenig, wie auf das, was von Natur da ist oder entsteht, da derartiges das bewegende Prinzip in sich selber hat. Da nun das Hervorbringen vom Handeln verschieden ist, so musz die Kunst auf das Hervorbringen, nicht auf das Handeln gehen. Und in gewissem Sinne bewegen sich die Kunst und der Zufall um das nämliche Objekt, wie auch *Agathon* sagt:

„Die Kunst den Zufall liebt, der Zufall liebt die Kunst."

Die Kunst ist also, wie gesagt, ein Habitus, etwas mit wahrer Vernunft hervorzubringen, das Widerspiel der Kunst dagegen ein Habitus, etwas mit falscher Vernunft hervorzubringen, bei Dingen, die sich so und anders verhalten können 10).

Fünftes Kapitel.

Was ferner die *Klugheit* sei, können wir daraus lernen, dasz wir zusehen, welche Menschen wir klug nennen. Ein kluger Mann scheint sich also darin zu zeigen, dasz er wohl zu überlegen weisz, was ihm gut und nützlich ist, nicht in einer einzelnen Hinsicht, z. B. in Bezug auf Gesundheit und Kraft, sondern in Bezug auf das, was das menschliche Leben gut und glücklich macht. Ein Zeichen dessen ist, dasz wir auch von solchen sprechen, die in einem einzelnen Punkte klug sind, wofern sie nur im Hinblick auf einen guten Zweck und in Dingen, die unter keine Kunst fallen, wohl zu überlegen wissen. Demnach wird denn auch klug im allgemeinen sein wer wohl und richtig überlegt.

Nun stellt niemand Überlegungen an in Dingen, die sich unmöglich anders verhalten können oder deren Ausführung ihm versagt ist. Wenn also die Wissenschaft auf strenger und eigentlicher Demonstration fuszt und dasjenige, dessen Prinzipien sich anders verhalten können, keine Demonstration zuläszt — denn alles, was unter die Handlung fällt, kann sich anders verhalten, und bei Dingen, die kraft der Notwendigkeit sind, gibt es kein Überlegen und Beratschlagen —, so kann die Klugheit weder Wissenschaft noch 1140b Kunst sein, nicht Wissenschaft, weil das Objekt der Handlung sich anders verhalten kann, nicht Kunst, weil Handlung und Hervorbringung dem Genus nach von einander verschieden sind. Mithin bleibt nur übrig, dasz sie *ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns ist in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind.* Das Hervorbringen hat nämlich einen anderen Zweck als die Tätigkeit selbst, das Handeln dagegen nicht, da hier das gute Handeln selbst oder auch das gute Befinden den Zweck ausmacht.

Daher halten wir einen *Perikles* und seines Gleichen für klug, weil sie nämlich für das, was ihnen und anderen gut ist, einen richtigen Blick haben, und schreiben diese Tugend den Hausvätern und Staatslenkern zu; und daher kommt es auch, dasz wir (im Griechischen) der Sophrosyne, der Mäszigkeit, diesen ihren Namen gegeben haben als einer Eigenschaft, die da eine Bewahrerin der Klugheit ist 11). Sie bewahrt nämlich das zur Klugheit erforderliche Urteil. Denn nicht jedes Urteilen wird durch Lust und Unlust verdorben und verkehrt, nicht das Urteil z. B. über die Frage, ob das Dreieck eine Winkelsumme hat, die zwei rechten Winkeln gleich ist, oder nicht, sondern die Urteile über das, was man tun soll 12). Denn die Prinzipien der Handlungen liegen in ihren Zwecken. Ist man aber einmal durch Lust oder Unlust bestochen, so verbirgt sich einem sofort das rechte Prinzip, und man vergiszt, dasz man seinetwegen und um seinetwillen alles wählen und tun soll. Denn es ist der Schlechtigkeit eigen, das Prinzip zu verderben. — So folgt denn mit Notwendigkeit, dasz die Klugheit ein untrüglicher, vernünftiger Habitus des Handelns ist in Dingen, die die menschlichen Güter betreffen.

Aber wenn sich die Kunst die Tugend äuszerlich zugesellen kann, so läszt die Klugheit solches durchaus nicht zu 13); und in der Kunst ist der freiwillig Fehlende vor-

züglicher, bei der Klugheit aber wie bei den sittlichen Tugenden ist er schlimmer 14). Und so erhellt denn, dasz sie eine Tugend ist und keine Kunst. Da es aber zwei Teile der vernunftbegabten Seite der Seele gibt, so wird die Klugheit dem einen derselben 15), dessen Funktion das Schlieszen oder Meinen ist, zu überweisen sein. Aber sicher ist sie auch nicht ausschlieszlich Vernunft-Habitus, wofür ein Zeichen darin vorliegt, dasz ein solcher Habitus durch Vergessenheit schwinden kann, die Klugheit aber nicht 16).

Sechstes Kapitel.

Da die Wissenschaft Erfassung und Beurteilung des Allgemeinen und Notwendigen ist, und es Prinzipien oder oberste und letzte Gründe jedes Beweisbaren und jedes Wissens gibt — denn das Wissen heischt Gründe —, so wird unmittelbar mit dem Prinzip des Gewuszten selbst keine Wissenschaft zu tun haben, und ebenso keine Kunst und Klugheit. Denn das Gewuszte ist demonstrierbar, und Kunst und Klugheit bewegen sich um solches, was sich anders verhalten kann. Aber auch die Weisheit hat an den Prinzipien nicht ihr Objekt. Denn dem Weisen ist es eigen, für manches einen Beweis, eine Demonstration, zu haben. Wenn es nun viererlei ist, wodurch wir das Wahre treffen und nie getäuscht werden, sei es im Bereiche dessen, was sich nicht anders, oder auch dessen, was sich anders verhalten kann: Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Verstand, und wenn hier von den dreien — ich meine die Klugheit, Wissenschaft und Weisheit — keine auf die Prinzipien gehen kann, so bleibt allein übrig, dasz dieses dem *Intellekt*, dem *Verstande*, zukommt 17).

Siebentes Kapitel.

Die *Weisheit* aber schreiben wir in den Künsten denjenigen zu, die es in denselben zur höchsten Vollendung gebracht haben, indem wir z. B. den *Phidias* einen weisen Meister in Stein und den *Polykleitos* einen weisen Bildhauer nennen, und da wollen wir mit dem Worte Weisheit nichts anderes sagen, als dasz sie Kunst im vollkommenen Sinne ist. Wir halten aber Einige für ganz und gar, nicht blos in einem Stück, für weise, sollten sie auch in anderer

Hinsicht nicht weise sein, nach welcher Bedeutung *Homer* im *Margites* sagt:

„Ihn nun hatten die Götter zum Gräber nicht, auch nicht zum Noch sonst weise gemacht" 18). [Pflüger,

Somit ist offenbar, dasz die Weisheit die vollkommenste Wissenschaft ist. Mithin musz der Weise nicht blos die Folgerungen aus den Prinzipien wissen, sondern auch bezüglich der Prinzipien die Wahrheit erkennen. Demnach wäre also die Weisheit Verstand und Wissenschaft, eine Wissenschaft, die, gleichsam als Haupt über die anderen gestellt, die allerwürdigsten Objekte umfaszt 19).

Denn wenn man meint, die Staatskunst oder die Klugheit sei die beste Wissenschaft, so ist dies ungereimt, wofern der Mensch nicht das Beste von allem in der Welt ist 20). Wenn nun ein anderes für die Menschen und ein anderes z. B. für die Fische gesund und gut, das Weisze dagegen und das Gerade immer dasselbe ist, so wird auch wohl die Weisheit von allen als dasselbe bezeichnet werden, die Klugheit aber je und je für etwas anderes. Denn wer in den Dingen, die ihm je vorkommen, das Zuträgliche *) sieht, den nennt man klug, und dem vertraut man derartige Dinge an 21). Darum nennt man auch manche Tiere klug, alle diejenigen nämlich, die im Bereich ihrer Daseinssphäre ein voraussehendes Vermögen bekunden. Man sieht aber auch, dasz die Weisheit und die Staatskunst nicht dasselbe sein können. Denn wollte man die Erkenntnis dessen, was einem selbst nützlich ist 22), Weisheit nennen, so ergäben sich viele Weisheiten. Denn es gibt nicht blos eine Wissenschaft für das, was allen lebenden Wesen gut ist, sondern für jede Art derselben eine andere, sonst müszte es auch für alle nur eine Heilkunst geben. Und hierbei verschlägt es nichts, dasz der Mensch das vorzüglichste unter allen lebenden Wesen ist. Denn es gibt Dinge, die ihrer Natur nach viel göttlicher sind als der Mensch, wie dieses am augenscheinlichsten bei den Himmelskörpern hervortritt 23). Aus dem Gesagten sieht man also, *dasz die Weisheit ein Wissen und ein Verstehen derjenigen Dinge ist, die ihrer Natur nach am ehrwürdigsten sind.*

Daher erklärt man einen *Anaxagoras*, einen *Thales* und ihresgleichen für Weise, aber nicht für klug, da man sieht, dasz sie sich auf das, was ihnen Vorteil bringt, nicht ver-

*) Zeile 25 τὸ εὖ mit Susemihl.

stehen, und man sagt ihnen nach, sie wüszten Ungewöhnliches, Wunderbares, Schweres, Übermenschliches, erklärt aber all dieses Wissen für unfruchtbar, weil sie nicht die irdischen Güter suchen 24).

Achtes Kapitel.

Die Klugheit aber hat es mit den irdischen und menschlichen Dingen zu tun, mit Dingen, die Gegenstand der Überlegung sind. Bezeichnen wir es doch als den Hauptvorzug eines klugen Mannes, dasz er sich seine Sache gut zu überlegen weisz; niemand aber überlegt und beratschlagt über Dinge, die sich nicht anders verhalten können und die nicht ihre greifbare Bestimmung haben, und zwar eine solche, die ein für den Menschen erreichbares Gut darstellt. Der Mann der guten Überlegung schlechthin aber ist wer durch Nachdenken das gröszte durch Handeln erreichbare menschliche Gut zu treffen weisz.

Auch geht die Klugheit nicht blosz auf das Allgemeine, sondern auch auf die Erkenntnis des Einzelnen. Denn sie hat es mit dem Handeln zu tun, das Handeln aber bezieht sich auf das Einzelne und Konkrete. Daher sind auch manche, die keine Wissenschaft haben, praktischer oder zum Handeln geschickter als andere mit ihrem Wissen; besonders sind dies die Leute mit viel Erfahrung. Denn wenn z. B. jemand wüszte, dasz leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, ohne aber zu wissen, welches Fleisch leicht ist, so würde er damit keinen gesund machen, wohl aber wird es derjenige vermögen, der weisz, dasz Vogelfleisch leicht und gesund ist. Die Klugheit ist aber praktisch, und darum musz man beides, Kenntnis des Allgemeinen und des Besondern, haben oder, wenn nur eines, lieber das letztere.

Es gibt aber auch wohl hier, in den irdischen und menschlichen Dingen, ein *architektonisches, leitendes* Vermögen. Die Staatskunst und die Klugheit sind nämlich im Grunde ein und derselbe Habitus, jedoch ist ihr Sein oder ihr Begriff nicht ein und derselbe. Von der auf den Staat gerichteten Klugheit ist aber der leitende und führende Teil diejenige Klugheit, die sich in der *Gesetzgebung* betätigt. Diejenige aber, die sich mit dem Einzelnen befaszt, hat den gemeinsamen Namen *Staatskunst,* und sie ist praktische und überlegende Klugheit. Denn die Stimmabgabe ist das Letzte, was es im politischen Handeln gibt. Darum bezeichnet man nur diejenigen, die es hiermit zu

tun haben, als Staatsmänner, da nur sie im Staatsleben eigentlich und unmittelbar nach Art der Handwerker handeln.

Klugheit scheint vorzüglich jene zu sein, die sich auf die eigene und eine Person bezieht. Sie behält den gemeinsamen Namen Klugheit. Von jenen ihren Arten aber, die sich auf eine Vielheit von Personen beziehen, ist die eine die *Ökonomie* oder *Haushaltungskunst,* die andere die *Gesetzgebungskunst* und die dritte die *Staatskunst,* und diese ist wiederum teils *beratende,* teils *richterliche* Staatskunst.

Neuntes Kapitel.

So ist denn die richtige Auffassung dessen, was der eigenen Person frommt, wohl sicher eine besondere Art der Einsicht, aber die Meinungen über sie sind sehr geteilt. 1142a
Es hat nämlich einen Schein, als ob der, der sich selbst gut zu beraten weisz und für sein eigenes Beste sorgt, der wirklich kluge Mann wäre, neben ihm aber die politisch Tätigen übelberatene Leute, die sich viel zu tun machen, weshalb *Euripides* sagt:

„Wie wär' ich klug, der ohne Not und Plackerei,
Als einer zählend in der Menge unsres Heers,
Das gleiche Teil besitzen konnte? 25) —
Denn wer an mehr sich wagt, als seines Amtes ist —"

Man sucht nämlich für gewöhnlich was für einen selbst gut ist, und vermeint, auf solches seine Tätigkeit richten zu sollen, und dieser Meinung ist dann die Vorstellung entsprungen, dasz Leute dieses Schlages klug sind.

Indessen gibt es vielleicht kein eigenes Beste ohne Haushaltungskunst und Staatskunst. Es ist aber auch nicht von vornherein klar und darum von Fall zu Fall zu untersuchen, wie man die eigenen Angelegenheiten besorgen musz 26). Ein Zeichen für die Wahrheit des Gesagten 27) hat man an der Erfahrungstatsache, dasz man in jungen Jahren ein Geometriker und Mathematiker und ein Weiser oder Kundiger in solchen Disciplinen, doch schwerlich klug werden kann. Der Grund dafür ist der, dasz die Klugheit sich auf das Einzelne bezieht, das man nur durch die Erfahrung kennen lernt, die eben dem jungen Manne fehlt, da sie nur die Frucht langer Jahre ist.

Freilich könnte man auch die Frage aufwerfen, warum eigentlich ein Knabe ein Mathematikus werden kann, aber kein Weiser oder Naturphilosoph. Doch wohl nur darum,

weil das Objekt der Mathematik ein Abstraktum ist, wogegen die Prinzipien der genannten beiden Disciplinen aus der Erfahrung stammen. Hier bringen es die jungen Leute zu keiner eigenen Überzeugung, sondern nur zu Behauptungen, während sie sich die mathematischen Begriffe wohl klar zu machen wissen.

Dasz aber die Klugheit in eigenen Dingen auch einen Blick fürs Ganze fordert, ergibt sich auch insofern, als ein Irrtum beim Überlegen entweder das Allgemeine oder das Besondere betrifft. Man weisz z. B. entweder nicht, dasz alle schwergehaltigen Wasser schlecht sind, oder dasz dieses bestimmte Wasser schwer ist.

Dasz die Klugheit aber nicht Wissenschaft ist, ist klar. Sie befaszt sich ja wie gesagt, mit dem Letzten; denn ein solches ist der Gegenstand der Handlung. Sie ist also das Gegenstück zum Verstande. Denn der Verstand hat es mit den Begriffen zu tun, für die es keine Definition gibt, und sie mit dem Letzten, von dem es keine Wissenschaft gibt, sondern Wahrnehmung, nicht jene, die die sogenannten eigentümlichen Sinnesobjekte erfaszt, sondern eine, wie die ist, durch die wir inne werden, dasz das letzte Mathematische das Dreieck ist. Denn auch hier hält man ein und geht man nicht weiter. Jenes Vermögen für die eigentümlichen Sinnesqualitäten ist mehr Sinn als Klugheit, das hier gemeinte Vermögen aber ist von anderer Art 28).

Zehntes Kapitel.

Die Klugheit unterscheidet sich aber vom Verstande dadurch, dasz sie sucht und überlegt, da ja das Überlegen ein Suchen ist 28).

Wir müssen aber auch ermitteln, was die *Wohlberatenheit* ist, ob eine Wissenschaft oder Meinung oder richtiger Takt, oder ob sie zu einer anderen Gattung gehört 29).

Wissenschaft ist sie offenbar nicht. Denn was man weisz,
1142b danach sucht man nicht; die Wohlberatenheit ist aber eine Art Beratschlagung, und wer beratschlägt, sucht und schlieszt.

Ebensowenig ist sie ein richtiger Takt. Denn dieser sucht nicht nach Gründen und bedarf keiner Zeit. Zum Beraten aber gehört viele Zeit, und es ist ein bekanntes Wort, man müsse was man beraten und beschlossen, unverweilt ausführen, zum Beraten aber sich Zeit gönnen. Auch von der schnellen Auffassung oder Findigkeit ist die Wohlberatenheit

verschieden, da doch die Findigkeit eine Art von richtigem Takt ist.

Die Wohlberatenheit ist endlich auch keinerlei Meinung 30).

Da vielmehr wer sich übel berät, fehlt, und wer sich wohl berät, sich richtig berät, so ist Wohlberatenheit offenbar eine gewisse Richtigkeit, aber eine Richtigkeit weder des Wissens noch der Meinung. Denn dem Wissen kommt nicht noch eine besondere Richtigkeit zu, weil es auch keine Verkehrtheit erträgt, bei der Meinung aber ist Richtigkeit gleich Wahrheit; zugleich steht auch schon alles, was man meint, subjektiv fest.

Aber die Wohlberatenheit entbehrt auch nicht der Gründe und des Denkens. Mithin bleibt nur übrig, dasz sie zum Nachdenken gehört, das ja noch kein Behaupten ist. Denn die Meinung ist kein Suchen, sondern schon ein Behaupten, wohl aber ist es von dem, der sich berät, tue er dieses nun gut oder schlecht, wahr, dasz er nach etwas sucht und Überlegungen anstellt.

Die Wohlberatenheit ist also vielmehr Richtigkeit des Rates oder der Überlegung, daher zuerst untersucht werden müszte, was Rat und Überlegung ist, und worauf sie sich beziehen 31).

Was aber das Moment der Richtigkeit angeht, so hat dieselbe viele Bedeutungen, so dasz hier offenbar nicht jede Richtigkeit gemeint sein kann.

Der Unenthaltsame nämlich und der Schlechte wird was er zu erkennen sich vorgesetzt hat, durch seine Überlegung treffen und wird sich somit richtig beraten und doch dabei groszen Schaden genommen haben. Das Wohlberatensein gilt aber für etwas Gutes. Denn nur eine solche Richtigkeit des Rates, die uns das Gute treffen läszt, ist Wohlberatenheit.

Aber auch dieses kann man mittelst eines falschen Schlusses treffen, und so zwar treffen was man tun soll, aber nicht durch den rechten Mittelbegriff, sondern durch einen falschen. Und so ist auch das noch nicht Wohlberatenheit, wenn man zwar trifft *was* man soll, aber nicht durch den Mittelbegriff, *durch den* man sollte.

Ferner kann man sich lange Zeit beraten, bis man das Rechte trifft, während ein Anderer schnell damit zustande kommt. So ist denn auch dieses noch keine Wohlberatenheit, sondern das ist vielmehr eine Richtigkeit im Sinne des Ersprieszlichen, die gleichzeitig das Was, das Wie und das Wann umfaszt.

Endlich kann man teils schlechthin wohlberaten sein,

teils mit Beziehung auf ein einzelnes Geschäft. Mithin ist Wohlberatenheit schlechthin diejenige, die für den Zweck des Lebens schlechthin das Richtige trifft, dagegen Wohlberatenheit in einer bestimmten Hinsicht jene, die es für ein einzelnes Geschäft trifft.

Wenn demnach wohlberaten zu sein ein Merkmal des klugen Mannes ist, so kann man sagen: *die Wohlberatenheit ist Richtigkeit in Bezug auf das, was zu einem Zweck frommt, von dem die Klugheit eine wahre Meinung hat.*

Elftes Kapitel.

Auch die *Verständigkeit* und die *Unverständigkeit*, wonach
1143a man von verständigen und unverständigen Leuten spricht, ist einerseits nicht mit Wissenschaft oder Meinung ganz identisch — denn sonst wäre jedermann verständig —, 32) noch ist sie anderseits eine einzelne, partikuläre Wissenschaft, wie die Medizin die Wissenschaft von dem Gesunden oder die Geometrie die Wissenschaft von der Grösze ist. Denn die Verständigkeit hat es weder mit dem immer Seienden und Unbewegten, noch mit irgend einem Enstehenden zu tun, sondern mit dem, was Gegenstand des Zweifelns und Überlegens sein kann. Daher hat sie einerlei Gebiet mit der Klugheit, ohne dasz jedoch Verständigkeit und Klugheit dasselbe ist; denn die Klugheit ist *gebietend*, da es ihr Ziel ist, zu bestimmen, was man tun oder nicht tun soll; die Verständigkeit dagegen ist nur *beurteilend;* denn Verständigkeit und Wohlverständigkeit und verständig und wohlverständig ist dasselbe 33).

Verständigkeit ist weder der Besitz noch die Erlangung der Klugheit, sondern wie man beim Lernen von Verstehen spricht, wenn einer die Wissenschaft, die er schon hat, entsprechend anwendet, so auch, wenn man die Meinung anwendet, um über das, was der Klugheit obliegt, fremder Rede gegenüber zu urteilen, das heiszt zutreffend zu urteilen. Denn wohl und zutreffend ist einerlei. Und der Name der Verständigkeit, durch die man wohlverständig ist, kommt daher, nämlich von dem Verstehen beim Lernen. Denn wir sagen oft Verstehen für Lernen 34).

Die sogenannte *Gnome, Diskretion* oder *Unterscheidung*, dergemäsz wir von diskreten Personen reden, und sagen, man besitze Diskretion, ist *die richtige Beurteilung des Billigen*. Ein Zeichen dessen ist dieses. Dem Mann der Billigkeit sagen wir nach, er neige vorzüglich zur Nachsicht (Syggnome), und Billigkeit ist uns soviel als mit manchem Nachsicht haben. Nun ist aber die Nachsicht eben eine richtige Beurteilung des Billigen. Richtig aber ist jenes Urteil, das der Wahrhafte fällt 35).

Zwölftes Kapitel.

Man kann aber von allen diesen Eigenschaften mit Recht behaupten, dasz sie auf dasselbe Objekt hinzielen.

Denn wir sprechen von Diskretion, Verständigkeit, Klugheit und Verstand, indem wir unbedenklich denselben Personen die Eigenschaft der Diskretion und des Verstandes zuschreiben und sie klug und wohlverständig nennen 36). Denn alle diese Potenzen befassen das Letzte und das Einzelne, und einmal zeigt sich der Wohlverständige und der Diskrete oder Nachsichtige darin, dasz er über die Dinge, mit denen der Kluge es zu tun hat, urteilt, da das Billige ja bei allem *Guten* 37), das ein fremdes Interesse berührt, in betracht kommt. Alles Praktische aber gehört zum Einzelnen und zum Letzten, da sowohl der Kluge das, was zu tun ist, kennen musz, als auch die Verständigkeit und die Diskretion es mit dem Praktischen zu tun haben; das Praktische ist aber das Letzte. Sodann ist aber auch der Verstand nach beiden Seiten mit dem Letzten befaszt. Denn auf die ersten und auf die letzten Begriffe geht der 1143b
Nus, der Verstand, und nicht der Logos, das Vermögen der Schluszfolgerung; und der eine Verstand, der es mit den Demonstrationen zu tun hat, geht auf die unbeweglichen und ersten Begriffe, der andere aber, der praktische, auf das Letzte, das Mögliche, den Untersatz. Solches ist Prinzip im Sinne des Zweckes oder des Beweggrundes; das Einzelne kann ja Prinzip sein, weil man aus ihm das Allgemeine gewinnt. Dieses Einzelne musz nun durch Wahrnehmung erfaszt werden, diese aber ist Verstand 38). Darum scheinen diese Vorzüge auch physischer Art zu sein, und während man Niemanden von Natur für weise hält, nimmt man dagegen an, dasz man Diskretion, Verständigkeit und praktischen Verstand als eine Naturanlage besitze. Ein Zeichen dessen liegt in der Vorstellung, die wir haben, als folgten diese Eigenschaften den verschiedenen Lebensaltern, und darin, dasz ein bestimmtes Alter Verstand und Diskretion besitzt, als wäre die Natur die Ursache davon 39).

Daher ist der (praktische) Verstand (von Seite seines Gegenstandes) wie Anfang so auch Ende. Denn seine

Schluszfolgerungen gehen vom Letzten und Einzelnen aus und beziehen sich auch darauf.

Deswegen musz man auf die ohne Beweis ausgesprochenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Alten und Klugen nicht weniger achten als auf die Demonstrationen. Denn weil sie ein durch Erfahrung geschärftes Auge haben, so sehen sie richtig.

So hätten wir denn dargelegt, was die Klugheit und die Weisheit ist, womit jede von beiden es zu tun hat, und dasz jede von ihnen die Tugend eines anderen Seelenteils ist 40).

Dreizehntes Kapitel.

Man könnte aber betreffs ihrer fragen, zu was sie nütze sind. Denn die Weisheit betrachtet nichts, wodurch der Mensch glücklich werden kann — sie hat es ja mit keinem Werden zu tun — 41), die Klugheit aber tut das zwar, aber wozu bedarf es ihrer? Sie lehrt uns zwar das Gerechte, sittlich Gute und dem Menschen Ersprieszliche — das heiszt eben das, was der tugendhafte Mann zu tun hat —, aber wegen des Wissens, des wir davon haben, sind wir um nichts tätiger, wenn anders die Tugenden Fertigkeiten sind, wie auch nicht wegen des Wissens von der Gesundheit und Kraft, so lange es sich nämlich um Dinge fragt, die kein bloszes Tun bedeuten, sondern die Auszerung eines Habitus. Wir sind ja darum, weil wir die Heilkunde und die gymnastische Methode inne haben, noch um nichts tätiger 42).

Wollte man aber sagen, die Klugheit sei nicht dafür da, um die Tugenden besser zu auszern, sondern um tugendhaft zu werden, so wäre sie dem, der tugendhaft ist, zu nichts nütze; aber auch dem nicht, der die Tugend nicht hat. Denn ob einer die Klugheit selbst besitzt oder Anderen, die sie besitzen, Folge leistet, möchte nichts austragen. Das letztere könnte uns genügen, wie es ja auch bezüglich der Gesundheit der Fall ist. Wir wollen alle gesund sein und studieren darum doch nicht alle Medizin.

Zudem scheint es ungereimt, wenn sie (die Klugheit), die doch geringer ist als die Weisheit, wichtiger und maszgebender sein soll als sie. Denn die hervorbringende Tugend herrscht und befiehlt in allen Dingen.

Hierüber also müssen wir uns erklären. Denn bis jetzt haben wir nur Fragen und Bedenken aufgeworfen.

Wir sagen also zuerst, dasz diese beiden Tugenden, selbst 1144a
wenn keine von ihnen etwas hervorbrächte, doch notwendig an und für sich begehrenswert wären, insofern jede von ihnen die Tugend und Vollkommenheit eines anderen Seelenteils ist.

Sodann bringen sie aber auch wirklich etwas hervor; aber nicht wie die Medizin, sondern wie die Gesundheit die Gesundheit hervorbringt, so die Weisheit die Glückseligkeit. Denn als Teil der ganzen Tugend macht sie durch ihren Besitz und ihre Tätigkeit glücklich 43).

Ferner kommen die menschlichen Handlungen unter dem maszgebenden Einflusse der Klugheit und der sittlichen Tugend zu stande. Die Tugend macht, dasz man sich das rechte Ziel setzt, die Klugheit, dasz man die rechten Mittel dazu wählt. Der vierte Seelenteil, der vegetative, hat keine solche Tugend, weil es nicht bei ihm steht, zu handeln oder nicht zu handeln 44).

Was aber den Einwand angeht, dasz niemand wegen der Klugheit in höherem Grade sittliche und gerechte Handlungen verrichte, so müssen wir zu seiner Entkräftung etwas weiter zurückgreifen und von folgendem ausgehen. Manche Personen, die gerechte Handlungen vollbringen, nennen wir darum noch nicht gerecht, solche z. B. nicht, die die gesetzlichen Vorschriften unfreiwillig oder unwissentlich oder aus sonst einem Grunde, nicht aber wegen der Vorschriften selbst beobachten, ob sie gleich das tun, was sie sollen und dem Tugendhaften die Pflicht auferlegt. Ebenso nun, scheints, gibt es auch eine bestimmte Verfassung, die erst jegliches so zur Ausführung gelangen läszt, dasz es wahrhaft gut ist, ich meine ein Handeln aus freier Willenswahl und um der tugendhaften Handlung selbst willen. Dasz nun die Willenswahl die rechte sei, ist das Werk der Tugend, dasz aber alles das geschehe, was von Natur zur Erreichung des von der Tugend gewählten Zieles dient, ist nicht das Werk der Tugend, sondern eines anderen Vermögens. Wir müssen uns das noch deutlicher zum Verständnis bringen und noch etwas ausführlicher davon reden.

Es gibt ein Vermögen, das man als *Geschicklichkeit* bezeichnet. Der Geschicklichkeit ist es eigen, dasz sie das, was zum vorgesetzten Ziele führt, zu tun versteht und zu treffen weisz. Ist nun das Ziel gut, so ist sie löblich; ist es schlecht, so ist sie Schlauheit und Durchtriebenheit. Daher nennen wir die Klugen wie die Schlauen geschickt.

Die Klugheit ist nicht die Geschicklichkeit, aber sie ist nicht ohne dieses Vermögen. Die Entfaltung zum Habitus aber wird diesem Auge der Seele nicht ohne Tugend zuteil, wie wir gesagt haben und auch leicht einzusehen ist. Denn die Schlüsse, die dem Handeln als Prinzip vorangehen, lauten: „Weil das und das das Ziel und das Beste ist — was es ist, ist gleichgültig; als Beispiel diene das erste Beste —, so ..." Dieses Ziel aber offenbart sich nur dem Tugendhaften. Denn die Schlechtigkeit verkehrt das Urteil der Vernunft und führt hinsichtlich der Prinzipien des Handelns in die Irre, und so ist es offenbar unmöglich klug zu sein, ohne tugendhaft zu sein 45).

1144b Wenden wir nun wieder der Tugend unser Augenmerk zu. Auch sie verhält sich zur Geschicklichkeit ähnlich wie die Klugheit: ohne mit ihr eins zu sein, ist sie ihr doch ähnlich. Ebenso verhält sich die natürliche Tugend zu der Tugend im eigentlichen Sinne. Denn jedermann scheint die einzelnen Charaktereigenschaften, die er hat, gewissermaszen von Natur zu besitzen. Die Eigenschaften der Gerechtigkeit, der Mäszigkeit, des Mutes und so weiter haben wir gleich von Geburt an, und dennoch fordern wir, dasz das eigentliche Gute noch etwas anderes sei, und dasz der Mensch solche Eigenschaften noch auf eine andere Weise besitze. Denn die natürlichen Dispositionen sind auch Kindern und Tieren eigen; da sie aber bei ihnen ohne das Geleite des Verstandes erscheinen, so richten sie leicht auch Schaden an. Jedenfalls ist, scheints, soviel ersichtlich, dasz wie es einem starken Körper, der sich ohne Sehkraft bewegt, begegnen kann, dasz er stark anstöszt, weil ihm das Gesicht fehlt, es sich ebenso auch hier verhält. Wenn aber zu einem solchen Körper der Verstand hinzutritt, so leistet er Ausgezeichnetes. Der Habitus aber wird dann eigentliche Tugend, da er bis dahin ihr nur ähnlich war. Wie es also in dem meinenden und theoretisch urteilenden Seelenteil zwei Arten von Prinzipien des Handelns gibt, die Geschicklichkeit und die Klugheit, so gibt es auch im appetitiven und ethischen Teil ihrer zwei, die eine ist natürliche, die andere die eigentliche Tugend, und von diesen entwickelt die eigentliche sich nicht ohne Klugheit.

Daher begegnet man hier und da der Behauptung, alle Tugenden seine ebensoviele Arten der Klugheit, und die sokratische Forschung hatte mit dieser Ansicht teils Recht, teils war sie im Irrtum. Darin dasz *Sokrates* 46) die

Tugenden insgesamt für besondere Arten der Klugheit ansah, irrte er; dasz er sie aber als untrennbar von der Klugheit dachte, darin urteilte er durchaus zutreffend. Ein Zeichen dafür liegt darin: heutzutage unterläszt niemand, der die Tugend definieren will, bei dem Moment des Habitus, das er einsetzt, dessen Richtung anzugeben, dasz dieselbe nämlich der rechten Vernunft entspricht; die rechte Vernunft aber ist die der Klugheit gemäsze. Jedermann scheint also gleichsam zu ahnen, dasz die Tugend ein solcher Habitus ist, der der Klugheit gemäsz ist. Man musz aber noch einen kleinen Schritt weiter gehen. Nicht der Habitus, der blos der rechten Vernunft gemäsz ist 47), ist Tugend, sondern der mit der rechten Vernunft verbundene Habitus ist es. Rechte Vernunft aber ist eben die Klugheit in diesen Dingen. *Sokrates* meinte also, die Tugenden seien je besondere Äuszerungen der Vernunft — sie sollten ja insgesamt Wissenschaften sein —, wir dagegen sagen, sie seien mit der Vernunft verbunden. So erhellt denn aus dem Gesagten, dasz man nicht im eigentlichen Sinne tugendhaft sein kann ohne Klugheit, noch klug ohne die sittliche Tugend.

Hiermit ist auch der Grund widerlegt, auf den hin man die Tugenden für getrennt von einander erklären könnte, da nicht eine und dieselbe Person von Natur zu allen Tugenden die gleichen glücklichen Anlagen hat und sie so schon im Besitze der einen sein kann, ohne auch die andere erlangt zu haben. Dies ist nämlich zwar in Ansehung der natürlichen Tugenden möglich, aber nicht in Ansehung derjenigen Tugenden, auf grund deren man schlechthin tugendhaft heiszt: diese werden mit der einen Klugheit sämtlich vorhanden sein.

1145a Aber auch wenn die Klugheit zum Handeln nichts beitrüge, bedürfte man ihrer offenbar doch, weil sie die Vollkommenheit eines Seelenvermögens ist, und weil die Willenswahl ohne Klugheit und ohne Tugend nicht recht geraten kann. Diese läszt uns das Ziel bestimmen, jene die Mittel dazu gebrauchen.

Dennoch steht die Klugheit nicht über der Weisheit, noch ist sie Eigenschaft eines höheren Vermögens. Die Heilkunde steht ja auch nicht über der Gesundheit. Denn sie bedient sich derselben nicht, sondern ist darauf bedacht sie herzustellen. Sie gibt also ihre Vorschriften nicht ihr, sondern ihretwegen. Auch könnte man eben sogut sagen, die Staatskunst herrsche über die Götter, weil sie für alles im Staate (mit Einschlusz des Kultus) ihre Anordnungen trifft 48).

SIEBENTES BUCH.

ERSTES KAPITEL 1).

Hiernach haben wir einen anderen Ausgangspunkt zu nehmen und zu sagen, dasz es drei Arten dessen gibt, was man auf dem sittlichen Gebiete meiden musz: *Schlechtigkeit, Unenthaltsamkeit* und *tierische Rohheit* 2). Das Gegenteil der beiden ersten ist klar: das eine nennen wir Tugend, das andere Enthaltsamkeit; das Gegenteil der tierischen Rohheit würde am passendsten eine übermenschliche, gewissermaszen heroische und göttliche Tugend heiszen können, wie schon Homer 3) den Priamus von Hektor wegen seiner hohen Vortrefflichkeit sagen läszt:

„— schien er doch nimmer
Wie einem sterblichen Mann, nein, wie einem Gotte entsprossen."

Wenn daher, wie man sagt, aus Menschen durch ein Übermasz der Tugend Götter werden, so wäre offenbar der der tierischen Rohheit entgegengesetzte Habitus gleichsam von solcher Art. Denn wie dem Tiere weder Schlechtigkeit noch Tugend zukommt, so auch Gott nicht, sondern die göttliche Vollkommenheit ist etwas Ehrwürdigeres als Tugend, die tierische Bosheit aber ist eine andere Art der Schlechtigkeit. Wie aber ein göttlicher Mann — ein Ausdruck, den die Lacedämonier gebrauchen, wenn sie jemanden sehr bewundern; ein *seios aner* sagen sie — selten vorkommt, so ist auch ein tierisch verwilderter Mensch eine seltene Erscheinung. Am häufigsten noch kommen solche bestialische Naturen unter den Barbaren vor; einzelne Individuen werden auch infolge von Krankheiten und Verstümmelungen soweit gebracht. Aber auch Menschen von ganz besonderer Lasterhaftigkeit bezeichnen wir mit diesem Schmähwort.

Indessen werden wir dieser Gemütsbeschaffenheit noch weiter unten kurz gedenken, die Schlechtigkeit dagegen ist schon früher zur Sprache gekommen. Jetzt wollen wir von der Unenthaltsamkeit, Weichlichkeit und Üppigkeit, sowie von der Enthaltsamkeit und Abgehärtetheit handeln. Jede dieser beiden Klassen von Eigenschaften ist nämlich weder als ein und dasselbe mit der Tugend und dem 1145b
Laster 4), noch als von ihnen der Gattung nach verschieden zu denken.

Auch hier müssen wir wie sonst die Ansichten, die einen Schein haben, hersetzen und zuerst die Zweifel über sie vortragen, um dann entweder wo möglich alles, was bezüglich der gedachten Affekte annehmbar erscheint, nachzuweisen, oder doch das Meiste und Wichtigste davon. Denn wenn die Schwierigkeiten gelöst sind und das Annehmbare übrig bleibt, hat die Untersuchung das Ihrige getan.

ZWEITES KAPITEL.

Die *Enthaltsamkeit* also wie die *Abgehärtetheit* scheint zu den trefflichen und lobenswerten Dingen, die *Unenthaltsamkeit* und *Weichlichkeit* dagegen zu den schlechten und tadelnswerten zu gehören. Ebenso scheint Enthaltsamkeit soviel als Beharren bei dem einmal gefällten Urteil der Vernunft und Unenthaltsamkeit soviel als Abfall von demselben zu sein. Endlich weisz der Unenthaltsame, dasz das, was er tut, verkehrt ist, und tut es aus Leidenschaft doch; der Enthaltsame aber weisz, dasz seine Begierden böse sind, und gibt ihnen aus Vernunft nicht nach.

Auch sagt man, der Mäszige sei enthaltsam und starkmütig; umgekehrt aber meint man teils, jeder, der die beiden letzten Eigenschaften habe, sei mäszig, teils bestreitet man es. Ebenso gilt den einen der Zuchtlose unterschiedslos für unenthaltsam und der Unenthaltsame für zuchtlos, während die anderen zwischen beiden einen Unterschied machen. — Von dem Klugen aber bestreitet man bald, dasz er unenthaltsam sein könne, bald behauptet man, dasz Einige zwar klug und geschickt, aber doch unenthaltsam sind. Endlich spricht man von Unenthaltsamen nach seiten des Zornes, der Ehre und des Gewinnes. Dies also sind die gangbaren Ansichten.

Drittes Kapitel.

Man könnte es aber bedenklich finden, dasz einer trotz richtiger Ansichten sollte unenthaltsam sein können. Und daher behaupten Einige, bei Einem, der ein wahres Wissen in einer Sache habe, sei dieses unmöglich. So meinte *Sokrates*, es sei entsetzlich, wenn Jemanden wirkliches Wissen inne wohnte, und doch etwas anderes stärker wäre und ihn wie einen Sklaven hin- und herzöge. *Sokrates* nämlich bekämpfte überhaupt den Begriff, wie wenn es Unmäszigkeit gar nicht gäbe. Niemand sollte ihm zufolge wissentlich gegen das Beste handeln, sondern immer nur aus Unwissenheit. Allein diese Vorstellung ist mit den klaren Tatsachen entzweit, und man musz nur sein Augenmerk auf den Affekt, die Leidenschaft, richten und wenn wirklich unwissentlich gefehlt wird, die Frage stellen, in welcher Art die Unwissenheit entsteht. Liegt es doch auf der Hand, dasz der Unenthaltsame erst dann meint, das Verbotene tun zu sollen, wenn die Leidenschaft ihn übermannt 5).

Einige pflichten nun dem sokratischen Standpunkt in einer Hinsicht bei, in anderer nicht. Sie geben zu, dasz nichts stärker sei als die *Wissenschaft*, dasz aber niemand gegen das nach seiner *Meinung* Bessere handele, geben sie nicht zu, und deshalb behaupten sie, wenn der Unenthaltsame von seinen Lüsten übermannt werde, so habe er keine Wissenschaft, sondern nur eine Meinung. — Aber, sollte uns bedünken, wenn es sich um Meinen, nicht um Wissen handelt, und die der Lust ungünstige Annahme nicht auf starken, sondern auf schwachen Füszen steht und
1146a dem Zweifel nahe kommt, so verdient es Nachsicht, wenn man einer solchen Meinung bei starken Begierden nicht treu bleibt. Nun aber gebührt der Schlechtigkeit wie allem, was sonst Tadel verdient, keine Nachsicht.

So wäre es also die Klugheit, die hier Einspruch erhöbe; denn sie ist im Besitze der sichersten und festesten Meinung. Aber das ist ungereimt; denn da würde einer klug und unenthaltsam zugleich sein; und doch würde niemand es für des klugen Mannes Art ausgeben, freiwillig das schlechteste zu tun. Zudem ist vorhin gezeigt worden, dasz der Kluge sich im Handeln zeigt; denn er ist ein Mann, der es mit dem Letzten, dem Einzelnen, zu tun hat und auszerdem die anderen Tugenden, die sittlichen, besitzt.

Ferner, wenn man darum enthaltsam sein soll, weil man

starke und schlechte Begierden hat 6), so wird der Mäszige nicht enthaltsam und der Enthaltsame nicht mäszig sein. Denn es ist weder des mäszigen Mannes Art, heftige Begierden zu haben noch schlechte. Und doch müszte dies so sein. Denn wenn die Begierden gut sind, so ist der Habitus, der uns abhält, ihnen Folge zu geben, schlecht, so dasz also nicht jede Enthaltsamkeit gut wäre; wenn sie aber schwach und nicht schlecht sind, so ist es kein Ruhm, sie zu überwinden, und wenn sie schlecht und schwach sind, so ist es nichts groszes, ihnen zu widerstehen.

Ferner, wenn die Enthaltsamkeit macht, dasz man bei jeder Meinung beharrt, so ist sie schlecht, wenn sie einen z. B. auch bei einer falschen Meinung beharren läszt; und wenn umgekehrt die Unenthaltsamkeit macht, dasz man bei keiner Meinung beharrt, so musz es eine gute Unenthaltsamkeit geben, wie die des Neoptolemus im *Philoktet* des *Sophokles* 7) eine war. Denn er verdiente Lob, weil er aus Abscheu vor der Lüge nicht bei dem blieb, wozu er von Odysseus überredet werden war. Auch musz der sophistische Trugschlusz für den, der den gedachten Standpunkt vertritt, eine Schwierigkeit sein. Weil man nämlich etwas Paradoxes zu erweisen sucht, um sich, wenns gerät, einen groszen Schein zu geben, so bringt der Schlusz, der herauskommt, den Hörer in Verlegenheit; denn das Denken findet sich alsdann gebunden, weil es sich einerseits bei der miszlichen Folgerung nicht beruhigen, und doch auch wieder, unvermögend den vorgebrachten Grund zu entkräften, nicht von der Stelle kommen kann. Auch würde es eine Erwägung geben, die zu der Folgerung führte, dasz Unverstand gepaart mit Unenthaltsamkeit Tugend wäre. Man tut nämlich das Gegenteil von dem vermeintlich Rechten aus Unenthaltsamkeit, meint aber, das Gute sei schlecht und dürfe nicht geschehn, und so wird man denn das Gute, nicht das Böse, tun.

Ferner, wer in gutem Glauben handelt und so das Lustbringende erstrebt und wählt, darf wohl als besser gelten denn jener, der das nicht in gutem Glauben, sondern aus Unenthaltsamkeit tut. Denn er ist leichter zu heilen, weil es möglich ist, dasz er sich eines besseren belehren läszt. Dagegen paszt auf den Unenthaltsamen das Sprüchwort, worin wir sagen: „Wenn das Wasser würgt, was soll man drauf trinken?" Denn wenn er von der Verkehrtheit seines Tuns nicht überzeugt gewesen wäre, so hätte

1146b er bei besserer Überzeugung davon abgelassen; so aber weisz er es besser, und handelt doch anders.

Ferner, wenn es in allem Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit gibt, wer ist dann der Unenthaltsame an sich, und doch sagen wir von gewissen Leuten, dasz sie schlechthin unenthaltsam sind.

Viertes Kapitel.

Derart sind etwa die sich erhebenden Schwierigkeiten, die wir nunmehr teils zu lösen, teils zu bestätigen haben. Denn die Lösung einer Schwierigkeit ist ein Finden.

Zuerst müssen wir sehen, ob der Unenthaltsame wissentlich oder unwissentlich, und inwiefern oder wie unwissentlich handelt, darauf dann, was man als Gegenstand der Unenthaltsamkeit und der Enthaltsamkeit aufstellen soll, ob nämlich jede Lust und Unlust oder nur bestimmte Arten derselben, ferner ob enthaltsam und abgehärtet dasselbe sind oder verschieden; zuletzt sind ähnlich die anderen dieser Betrachtung verwandten Punkte zu erledigen.

Der erste Ausgangspunkt dieser Erörterung ist die Frage, ob der Unterschied zwischen dem Enthaltsamen und dem Unenthaltsamen in dem Gegenstande oder in dem Wie liegt, das heiszt ob der Unenthaltsame nur darum, weil er es mit einem bestimmten Gegenstande zu tun hat, unenthaltsam ist, oder vielmehr darum, weil sein Verhalten ein bestimmtes ist, oder endlich aus beiden Gründen zugleich. An zweiter Stelle ist die Frage zu beantworten, ob die Unenthaltsamkeit und die Enthaltsamkeit es mit allen Dingen zu tun hat oder nicht.

Der schlechthin Unenthaltsame hat es nämlich nicht mit allem zu tun, sondern vielmehr mit eben dem, worauf die Unmäszigkeit sich bezieht, und er ist unenthaltsam, nicht insofern er überhaupt zu dem betreffenden Ding ein Verhältnis hat, da das dasselbe wäre wie die Unmäszigkeit, sondern insofern er dieses bestimmte Verhältnis hat. Der eine nämlich gibt sich mit Vorsatz und aus freier Wahl der Begierde hin und hat dabei die Meinung, dasz man immer die Lust des Augenblicks genieszen müsse; der andere meint das nicht, fröhnt der Lust aber doch.

Fünftes Kapitel.

Was nun die Ansicht betrifft, es sei wahre Meinung, nicht Wissen, was bei der Unenthaltsamkeit verläugnet wird, so ist dieses für unsere Untersuchung ganz gleichgültig. Mancher meint nur und hat doch keinen Zweifel, sondern glaubt seiner Sache ganz sicher zu sein. Soll also der Meinende darum, weil seine Überzeugung nur schwach ist, eher und leichter gegen seine Ansicht handeln, so kann zwischen Wissen und Meinen kein Unterschied sein. Denn mancher glaubt so fest an das, was er meint, wie andere an das, was sie wissen; das sieht man an *Heraklit* 8).

Man wird vielmehr, da Wissen ein doppelsinniger Ausdruck ist — gilt doch als Wissender ebensowohl wer die Wissenschaft hat und sie nicht anwendet, als wer sie anwendet —, unterscheiden müssen, ob jemand tut was er nicht soll, indem er zwar das Wissen hat, aber an das, was er weisz, nicht denkt, oder indem er es hat und auch entsprechend denkt: das letztere erscheint schrecklich, nicht das erstere, wenn er an nichts denkt. Da es ferner zwei Arten von Vordersätzen gibt, so steht nichts im Wege, 1147a dasz man im Besitze beider dennoch gegen sein Wissen handelt, indem man nämlich den allgemeinen Vordersatz anwendet, den partikulären aber nicht; denn was zur Ausführung kommt, ist das einzelne. Aber auch beim allgemeinen ist ein Unterschied: man kann es nehmen, wie es für sich und wie es in den Dingen ist; in der ersten Weise nimmt man es z. B. in dem Satze: allen Menschen frommt trockene Nahrung; in der zweiten in dem Satze: das ist ein Mensch, oder: diese Speise von dieser konkreten Beschaffenheit ist trocken 9). Dasz aber dieses bestimmte Ding die und die Beschaffenheit hat, das weisz man entweder nicht, oder man denkt nicht aktuell daran. So bekommen wir denn einmal gemäsz diesen Arten der Geistesverfassung einen gar groszen Unterschied, so dasz es durchaus nicht ungereimt scheinen kann, wenn man sich in dem einen Fall verfehlt, desto verwunderlicher aber, wenn es in dem anderen geschehen sollte; sodann aber kann auch abgesehen von den jetzt angegebenen Weisen das Wissen noch in einer anderen Art im Besitz des Menschen angetroffen werden. Es tritt uns nämlich ein Unterschied des Habitus insofern entgegen, als man ihn zwar hat, aber nicht anwendet, so dasz man ihn gleichsam hat und nicht hat, wie im Zustande des Schlafes, der Raserei und der Trun-

kenheit. In solcher Verfassung befindet sich nun eben der leidenschaftlich Erregte. Zorn, fleischliche Begierde und dergleichen verändern ja offenbar sogar den Körper und versetzen manche selbst in Raserei 10). So sieht man denn, dasz der Zustand des Unenthaltsamen ganz ähnlich aufzufassen ist. Dasz man dabei Reden führen kann, die aus dem Wissen stammen, ist kein Gegenbeweis. Es führen ja wohl auch die, die sich in den bezeichneten Zuständen befinden, Sprüche und Beweise des *Empedokles* 11) an, und auch die Schüler der Anfangsstufe reihen Worte an einander, wissen aber noch nicht, was sie bedeuten. Denn die Sache musz ihnen zuerst in Fleisch und Blut übergegangen sein, und das bedarf der Zeit. Man musz also annehmen, dasz ein Mensch, der sich nicht beherrschen kann, Worte macht wie ein Schauspieler auf der Bühne.

Man kann sich die Ursache der Erscheinung, die uns beschäftigt, auch in folgender Weise nach dem natürlichen Hergang in der Seele klar machen. Die eine das Handeln bestimmende Meinung ist allgemein, die andere geht auf das einzelne, das als solches der Sinnlichkeit untersteht. Wird nun aus den beiden Meinungen durch logische Verknüpfung eine, so musz die Folgerung da, wo es sich blos um die Erkenntnis handelt, von der Seele bejaht, dagegen im Praktischen sogleich in die Handlung übersetzt werden; es musz z. B., wenn man alles Süsze verkosten musz und dieses bestimmte Ding, als ein im Allgemeinen befasztes Einzelnes, süsz ist, der Mensch, wenn er es kann und nicht gehindert oder abgehalten wird, dieses gleichzeitig auch tun. Wenn demnach zwar die eine allgemeine Meinung, die das Verkosten verbietet, in der Seele vorhanden ist, daneben aber eine andere, dasz alles Süsze angenehm und dieses bestimmte Ding süsz ist — und diese singuläre Meinung wirkt —, und wenn überdies die Begierde die Seele einnimmt, so heiszt zwar jene erste Meinung den Genusz meiden, aber die Begierde treibt und führt zu ihm hin, da sie jeden Seelenteil zu bewegen vermag 12), und
1147b so geschieht es, dasz man gewissermaszen durch Schuld der Vernunft und der Meinung unenthaltsam ist, einer Meinung aber, die nicht an sich, sondern mitfolgend mit der Vernunft entzweit ist; denn die Begierde, nicht die Meinung, ist mit der rechten Vernunft entzweit, daher die Tiere auch deswegen nicht unenthaltsam sind, weil sie keine Meinung von dem Allgemeinen haben, sondern nur Vorstellungsvermögen und Gedächtnis für das Einzelne. —

Was die Weise betrifft, wie die Unwissenheit gehoben wird und der Unenthaltsame wieder zur Vernunft kommt, so verhält es sich damit ebenso wie mit denen, die betrunken sind oder schlafen: es ist dies nicht etwas, was dem gedachten Seelenzustand eigentümlich wäre, und man musz darüber die Naturkundigen hören.

Da aber die zweite Prämisse im praktischen Schlusz-verfahren eine Meinung über etwas Sinnenfälliges und Herrin der Handlungen ist, so ist der leidenschaftlich Erregte entweder nicht in ihrem Besitze oder doch nur so, dasz dieser Besitz kein Wissen ist, sondern ein Reden in der Art, wie ein Betrunkener den *Empedokles* zitiert. Und weil der letzte Begriff, der das Handeln bestimmt, nicht allgemein und nicht ähnlich wissenschaftlich wie ein allgemeiner erscheint, so gewinnt es auch das Ansehen, als ob das Philosophem des *Sokrates* zu recht bestände. Denn nicht im Angesicht der eigentlich als solche erscheinenden Wissenschaft tritt die Leidenschaft auf, noch ist es Wissenschaft, die durch sie verkehrt wird, sondern nur der sinnlichen Erkenntnis gegenüber kommt sie auf.

So viel sei denn gesagt über die Frage, ob man wissend oder nicht wissend unenthaltsam ist, und bei welcher Art Wissen man es sein kann.

Sechstes Kapitel.

Hiernächst ist zu erörtern, ob jemand schlechthin unenthaltsam ist, oder jeder nur teilweise, und wenn schlechthin, in was für Dingen er es ist.

Dasz der Enthaltsame und Abgehärtete sowie der Unenthaltsame und Weichliche es mit Lust und Unlust zu tun haben, is klar. Da aber das Lustbringende teils notwendig teils an sich begehrenswert, aber eines Übermaszes fähig ist, so ist notwendig jenes Lustbringende, das sich auf den Körper bezieht, und hierunter versteht man was zur Nahrung, zum Geschlechtsleben und zu denjenigen körperlichen Dingen gehört, mit denen es nach unserer früheren Darlegung die Unmäszigkeit und die Mäszigkeit zu tun haben. Anderes ist nicht notwendig, aber an sich begehrenswert; darunter sind z. B. der Sieg, die Ehre, der Reichtum und ähnliche Güter und Annehmlichkeiten zu verstehen. Wer nun hierin die Grenzen der in ihm selbst liegenden rechten Vernunft überschreitet, den bezeichnen wir nicht als schlechthin unenthaltsam, sondern mit einem Zusatze,

z. B. unenthaltsam in bezug auf Geld, Gewinn, Ehre, Zorn, aber nicht schlechthin, als einen Mann also, der von anderer Art ist und nur der Ähnlichkeit wegen so genannt wird, wie jener Mann, der in den Olympischen Spielen
1148a gesiegt hatte, „Mensch" hiesz. Bei ihm unterschied sich ja der gemeinsame Begriff von dem singulären nur wenig, aber immerhin unterschied er sich. Ein Zeichen des vorhandenen Unterschiedes ist, dasz man die Unenthaltsamkeit nicht nur als einen Fehler tadelt, sondern auch als eine Schlechtigkeit, sei sie nun wirklich eine solche schlechthin oder vielmehr nur einem Teile nach, während das bei den genannten besonderen Arten der Unenthaltsamkeit niemals der Fall ist.

Von denen aber, die es mit den körperlichen Genüssen zu tun haben, auf die sich die Mäszigkeit und die Unmäszigkeit bezieht, wird derjenige, der nicht mit Vorsatz dem Übermasz der Lust nachgeht und dem Übermasz des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, der Hitze, der Kälte und aller unter das Gefühl und den Geschmack fallenden Dinge ausweicht, sondern dies gegen seinen Vorsatz und gegen sein besseres Urteil tut —, ein solcher, sage ich, wird unenthaltsam genannt, nicht mit einem Zusatze, also unenthaltsam mit bezug auf das und das, z. B. Zorn, sondern nur schlechthin unenthaltsam. Ein Zeichen dessen ist, dasz man auch von Weichlichen mit bezug auf Dinge wie Hunger und Durst redet, doch nie mit bezug auf solche Dinge wie Armut oder Ehrverlust. Und darum stellen wir den Unenthaltsamen und den Unmäszigen sowie den Enthaltsamen und den Mäszigen zusammen, aber keinen der anderen Art, weil sie es gewissermaszen mit denselben Arten von Lust und Unlust zu tun haben, nur dasz sie zwar zur nämlichen Sache in einem Verhältnisse stehen, aber nicht in dem nämlichen Verhältnisse, indem die einen vorsätzlich, die anderen unvorsätzlich handeln. Darum könnten wir eher den unmäszig nennen, der ohne Begierde oder nur mit schwacher Begierde dem Übermasz nachgeht oder selbst kleine Schmerzen flieht, als den der aus heftiger Begierde handelt; denn was täte er erst, wenn jugendlich heftige Begierde und starke Unlust über Mangel der Notdurft hinzukäme?

Da aber die Begierden und Ergötzungen teils ihrer Art nach gut und lobenswert sind — denn manches Lustbringende ist von Natur begehrenswert, anderes aber ist das Gegenteil davon, und noch anderes liegt in der Mitte zwischen beiden, wie wir das vorhin von Geld und Gewinn,

Ehre und Sieg bemerkt haben —, so unterliegt in betreff der ganzen ersten und mittleren Klasse nicht der Affekt, die Begierde und Liebe an sich dem Tadel, sondern nur ein gewisses Übermasz davon. Wer sich darum wider die Vernunft von einem natürlich schönen und guten Dinge einnehmen läszt oder ihm nachgeht, wer z. B. über Gebühr an der Ehre oder den Kindern oder den Eltern hängt — auch sie sind ja ein Gut und wem sie am Herzen liegen, der erntet Lob, und doch gibt es auch hier ein Zuviel, wenn man z. B. wie *Niobe* selbst die Götter zum Kampfe
1148b herausforderte oder wie *Satyrus*, mit dem Beinamen der Vaterliebende, die Anhänglichkeit an seinen Vater übertriebe; denn er schien in seiner Torheit jedes Masz zu verlaügnen —, also gegenüber solchen Objekten des Affektes gibt es zwar aus dem angeführten Grunde keine Verruchtheit, weil jegliches von Natur seiner selbstwegen begehrenswert ist, allein das Zuviel ihnen gegenüber ist schlecht und zu meiden. Im gleichen gibt es hier keine Unenthaltsamkeit; denn die Unenthaltsamkeit ist nicht blos zu meiden, sondern auch als sittlich häszlich zu tadeln. Doch brauchen wir wegen Ähnlichkeit der Gemütsverfassung im Hinblick auf jedes von den gedachten Objekten den Ausdruck Unenthaltsamkeit mit einem Zusatz, ähnlich wie wir einen einen schlechten Arzt und einen schlechten Schauspieler nennen, den wir doch nicht einfachhin schlecht nennen würden. Wie wir also hier an keine eigentliche Schlechtigkeit denken, weil es sich beidemal nicht um eine solche, sondern nur um etwas ihr durch Analogie Ähnliches handelt, so müssen wir offenbar auch dort daran festhalten, dasz nur das Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit ist, was sich auf demselben Felde hält wie die Mäszigkeit und die Unmäszigkeit; vom Zorn aber brauchen wir den Ausdruck wegen der Ähnlichkeit, daher wir auch mit einem Zusatz sagen: unenthaltsam im Zorn, ebenso wie wir von Unenthaltsamkeit betreffs der Ehre und des Erwerbs reden.

Da aber manches von Natur lustbringend ist, und zwar teils schlechthin, teils je nach den verschiedenen Gattungen von Tieren und Menschen, anderes dagegen es nicht von Natur ist, sondern teils durch Krankheit des Organismus, teils durch Angewöhnung, teils auch durch schlimme Naturanlagen, so lassen sich auch jedem dieser Fälle entsprechende psychische Dispositionen beobachten. Ich denke hier einmal an die Erscheinungen tierischer Wildheit wie bei jenem Weibe, die die Schwangeren aufgeschlitzt und die Kinder

verzehrt haben soll, oder an das, was man von den Liebhabereien gewisser entmenschten Völker an den Küsten des schwarzen Meeres erzählt, die rohes und Menschenfleisch verzehren und ihre Kinder aneinander zum Schmause verschenken sollen, oder auch an das, was man von *Phalaris* 13) berichtet. Das sind also Erscheinungen, in denen eine tierische Art zutage tritt, andere treten hie und da in folge von Krankheiten und Wahnsinn auf, wie es bei jenem Menschen der Fall war, der seine Mutter schlachtete und aufasz, oder bei dem Sklaven, der die Leber seines Mitsklaven verzehrte. Wieder andere Abnormitäten haben Ähnlichkeit mit krankhaften Zuständen oder kommen von der Gewohnheit her, so das Ausraufen der Haare, das Verzehren der Nägel, das Verschlingen von Kohlen und Erde. Auch die Päderastie gehört hieher, zu der den einen die Neigung von Natur anhaftet, den anderen, z. B. solchen, die von Jugend auf miszbraucht worden sind, in folge der Gewohnheit 14).

Diejenigen nun, bei denen die Natur an solchen Dingen schuld ist, nennt wohl niemand unenthaltsam, so wenig man etwa die Frauen darum so nennen würde, weil sie sich bei der Beiwohnung hingebend, nicht tätig verhalten; auch diejenigen nicht, die durch die Macht der Gewohnheit in einen krankhaften Zustand gebracht worden sind. Was also diese Dispositionen selbst angeht, so überschreiten sie
1149a jede für sich, wie auch die tierische Wildheit, die Grenzen menschlicher Verkehrtheit. Wenn aber der mit ihnen Behaftete sie bemeistert oder von ihnen bemeistert wird, so ist das nicht Enthaltsamkeit oder Unenthaltsamkeit schlechthin, sondern beides nur der Ähnlichkeit nach, gleich wie man den Zornmütigen nur unenthaltsam nach dieser Art des Affektes nennen darf, nicht einfach und ohne Zusatz. Nämlich jedes Übermasz von Dummheit, Feigheit, Unmäszigkeit und Grausamkeit ist teils tierischer teils krankhafter Art. Wer von Natur so ist, dasz er sich vor allem fürchtet, auch wenn eine Maus raschelt, der hat eine tierische Feigheit; ein anderer fürchtet die Katzen infolge von Krankheit; und die Dummen, die durch ihre natürliche Veranlagung keinen Verstand haben und ein blos sinnliches Leben führen wie einige ferne Barbarenstämme, sind tierisch, die aber wegen körperlicher Störungen wie Fallsucht oder Wahnsinn so sind, sind von krankhafter Art. Es kommt aber mitunter vor, dasz einer zwar die eine oder die andere Disposition der gedachten Art hat, ohne jedoch sich von ihr bemeistern zu lassen;

denken wir uns z. B. den Fall, dasz ein *Phalaris*, wenn ihn die Begierde ankömmt, ein Kind aufzuessen, oder in Versuchung zu ungeziemender geschlechtlichen Befriedigung, Enthaltung übt; und wieder kommt es vor, dasz einer die ungesunde Affektion hat und auch von ihr bemeistert wird. Wie nun bei der Schlechtigkeit die menschliche als Schlechtigkeit einfachhin bezeichnet wird, die andere aber nicht, sondern vielmehr durch den Zusatz tierisch oder krankhaft unterschieden wird, ebenso gibt es offenbar auch eine tierische und eine krankhafte Unenthaltsamkeit, während doch nur jene Unenthaltsamkeit schlechthin so heiszt, die der menschlichen Unmäszigkeit entspricht.

Siebentes Kapitel.

Wie haben gesehen, dasz Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit es ausschlieszlich mit denselben Dingen zu tun haben wie Unmäszigkeit und Mäszigkeit, und dasz es den anderen Dingen gegenüber eine andere Art von Unenthaltsamkeit gibt, die nur metaphorisch und nicht schlechthin so heiszt. Betrachten wir nun auch, dasz die Unenthaltsamkeit im Zorn weniger schimpflich ist als die in den Begierden.

Der Zorn scheint nämlich noch in etwa ein Ohr für die Vernunft zu haben, nur dasz er nicht richtig hört, gleich einem behenden Diener, der, ohne seinen Herrn ganz ausreden zu lassen, hinauslaüft und dann den Befehl verkehrt ausführt, oder gleich einem Hunde, der wenn es blos klopft, gleich Laut gibt, ohne Acht zu geben, ob es ein Freund ist: gerade so stürmt der Zorneseifer aus Hitze und Lebhaftigkeit der Natur auf die Rache los: er hat zwar gehört, aber nicht das Befohlene gehört. Der Verstand oder die Einbildung haben ihm gesagt, es liege übermütige oder geringschätzige Behandlung vor, der Zorn aber, gleichsam schluszfolgernd, dasz man sich gegen ein solches Verhalten wehren müsse, läszt sich nun ohne weiteres gehen. Die Begierde dagegen stürmt, wenn nur Verstand oder Sinn anzeigen, dasz etwas angenehm sei, zum Genusz, und so 1149b
folgt der Zorn gewissermaszen der Vernunft, die Begierde aber nicht, und darum ist sie schimpflicher, d. h. sittlich häszlicher. Denn der im Zorne Unenthaltsame unterliegt in gewissem Sinne der Vernunft, der Sinnenmensch aber wird nicht von der Vernunft, sondern von der Begierde überwunden.

Ferner, es ist verzeihlicher dem natürlichen Verlangen zu folgen, wie es auch eher verzeihlich ist, den allen Menschen gemeinsamen sinnlichen Begierden, insofern sie gemeinsame sind, nachzugeben. Der Zorn aber und die Heftigkeit ist naturgemäszer als die Begierden nach dem Übermasz und nach dem, was nicht notwendig ist, und, in diesem Sinne auf die ererbte Natur sich berufend, suchte jener Mensch, der seinen Vater schlug, sich zu rechtfertigen, indem er sagte: „Auch er hat den seinigen geschlagen und der wieder den seinen, und" — auf seinen Sohn zeigend — „der wird mich schlagen, wenn er ein Mann geworden ist; denn es liegt uns im Blute." Ebenso sagte ein anderer zu seinem Sohne, der ihn an den Haaren fortschleifte, er solle ihn nicht weiter als bis zur Türe schleifen, denn er habe auch seinen Vater nur so weit geschleift.

Ferner, die Grösze des Unrechts wächst mit dem Grade der Hinterlistigkeit. Nun ist aber der Zornmütige und der Zorn nicht hinterlistig, sondern offen, wohl aber ist es die Begierde 15). Darum heiszt *Aphrodite* bei den Dichtern „die ränkesüchtige Tochter Cyperns", und *Homer* sagt von ihrem gestickten Gürtel, es wohne darin

„Schmeichelnde Bitte, die auch des Verständigsten Sinne betöret." 16)

Wenn also diese Unenthaltsamkeit ungerechter und häszlicher ist als die im Zorn, so ist sie auch Unenthaltsamkeit schlechthin und gewissermaszen ein Laster.

Endlich verübt niemand mit Trauer Frevel und Unrecht; jeder aber, der im Zorn handelt, handelt mit Trauer, dagegen der Frevler mit Lust. Wenn nun also die Dinge, worüber wir uns mit Recht am ärgsten entrüsten, auch die Gerechtigkeit ärger verletzen, so musz das auch von der aus der Begierde entspringenden Unenthaltsamkeit gelten, da sie zu Frevel und eigentlicher Ungerechtigkeit verleitet, was der Zorn nicht tut.

So haben wir denn gesehen, dasz die Unenthaltsamkeit des Lüstlings schimpflicher ist als die des Zornmütigen, und dasz die Enthaltsamkeit und die Unenthaltsamkeit es mit den körperlichen Begierden und Lüsten zu tun hat. Nehmen wir nun auch die Unterschiede dieser letzteren in betracht.

Wie anfangs gesagt worden, sind die Begierden und Lüste teils nach Art und Grad menschlich und natürlich, teils sind sie tierischer Art oder endlich drittens auch Folgeerscheinungen von körperlichen Defekten oder von Krankheiten. Von diesen drei Arten ist es nur die erste, womit die Mäszigkeit und die Unmäszigkeit es zu tun hat. Daher nennen wir auch die Tiere nicht mäszig oder unmäszig, es müszte denn im übertragenen Sinne sein, oder wenn eine Tiergattung es der anderen ganz und gar in Wildheit, Geilheit und Gefräszigkeit zuvortut. Denn das Tier hat nicht Willenswahl und Vernunft, sondern es fällt wohl einmal 1150a von seiner Natur ab wie ein rasender Mensch.

Vertiertheit ist im Vergleich zur Schlechtigkeit ein Minus, aber furchtbarer. Denn bei ihr ist nicht das Beste verderbt, wie bei dem, der noch Mensch bleibt, sondern man hat es nicht. Es ist also ähnlich, wie wenn man Unbeseeltes und Beseeltes mit Rücksicht darauf vergleicht, was schlechter ist. Die Schlechtigkeit dessen, was kein seiner selbst mächtiges Prinzip hat, ist immer harmloser, ein solches Prinzip ist aber der Verstand. Es ist also ähnlich, wie wenn man die Ungerechtigkeit und den Ungerechten vergleicht; beides ist in gewissem Sinne schlechter; denn ein schlechter Mensch kann tausendmal mehr Schlechtes tun als ein Tier 17).

Achtes Kapitel.

Zu den auf dem Gefühl und dem Geschmack beruhenden Arten von Lust und Unlust, Begehren und Fliehen, die weiter oben als die Sphäre der Unmäszigkeit und der Mäszigkeit bezeichnet worden sind, kann man sich einesteils so verhalten, dasz man denjenigen Regungen unterliegt, worüber die Mehrzahl Herr bleibt, anderseits so, dasz man über die Herr bleibt, denen die Mehrzahl unterliegt. Hier heiszt der, der es mit der Lust zu tun hat, unenthaltsam oder enthaltsam, und der es mit der Unlust zu tun hat, weichlich oder abgehärtet. In der Mitte hält sich der Habitus der meisten, wenn sie auch mehr nach der schlechten Seite neigen.

Da aber die verschiedenen Arten der Lust teils notwendig sind teils nicht, und die notwendigen es bis zu einem gewissen Grade sind, während das Übermasz und der Mangel es nicht ist, und da es sich ebenso mit den verschiedenen Arten des Begehrens und der Unlust verhält, so ist derjenige, der dem Übermasz der Lust nachgeht oder der Lust auf übermäszige Weise, falls er es vorsätzlich, um ihrer selbst willen, nicht wegen eines auszer ihr liegenden Zweckes tut — unmäszig und ledig der Zucht. Denn er ist der Reue unfähig und mithin unheilbar. Denn

wo keine Reue, da keine Möglichkeit der Besserung. Das Gegenteil ist wer darin zu wenig tut, und in der Mitte steht der Mäszige, der Mann der Selbstzucht. Ihm steht gleich wer die körperliche Unlust flieht, nicht aus Schwäche, sondern vorsätzlich 18). Von denen, die nicht vorsätzlich handeln, wird der eine durch die Lust verleitet, der andere durch die Scheu vor der Unlust der nicht gestillten Begierde, und so unterscheiden sie sich denn von einander.

Jedermann aber hält den für schlimmer, der ohne Begierde oder mit schwacher Begierde Schändliches tut, als den, der es im Zustande heftiger Begierde tut, und den, der ohne Zorn schlägt, für schlimmer als den, der es im Zorn tut. Denn was täte er erst in der Leidenschaft? Daher ist der Unmäszige schlimmer als der Unenthaltsame.

Von den Unterarten dieser Klasse ist die eine mehr weichlich, die andere mehr unenthaltsam. Dem Unenthaltsamen steht der Enthaltsame, dem Weichling der Abgehärtete gegenüber. Die Abgehärtetheit zeigt sich nämlich im Widerstehen, die Enthaltsamkeit im Beherrschen. Das Widerstehen ist aber vom Beherrschen wie das nicht Unterliegen vom Siegen verschieden; daher ist auch die Enthaltsamkeit begehrenswerter als die Abgehärtetheit.

1150b Wer sich in Dingen schwach zeigt, in denen die meisten widerstehen und widerstehen können, ist weichlich und verzärtelt — denn auch die Verzärtelung ist eine Art Weichlichkeit —, ist ein Mensch, der sein Gewand auf dem Boden schleifen läszt, um nicht die Beschwerde des Aufhebens zu erleiden, der sich krank und leidend stellt und sich nicht für elend hält, wenn er dem Elenden ähnlich ist. Ebenso verhält es sich mit der Enthaltsamkeit und der Unenthaltsamkeit. Nicht wenn einer von starker und übermäsziger Lust oder Unlust überwältigt wird, liegt ein Grund zur Verwunderung vor, vielmehr ist solches verzeihlich, wenn man eine Zeitlang Widerstand geleistet hat, wie der von der Natter gebissene *Philoktet* des *Theodektes* oder *Kerkyon* in der *Alope* des *Karkinus* oder einer, der das Lachen verbeiszen will und dann auf einmal ausplatzt, wie es dem *Xenophantus* widerfuhr 19); wohl aber ist es verwunderlich und unverzeihlich, wenn einer in Dingen, denen sonst jedermann Widerstand zu leisten vermag, unterliegt und nicht zu widerstehen weisz, vorausgesetzt, dasz nicht die Natur des Geschlechtes oder Krankheit daran Schuld ist, wie den szythischen Königen die Weichlichkeit durch Abstammung anhaftet, oder wie das weibliche Geschlecht im Verhältnis zum männlichen geartet ist.

Auch der ausgelassen Lustige ist scheinbar unmäszig; in Wirklichkeit ist er weichlich, da die Lustigkeit als Erholung eine Art der Ausspannung ist und das Zuviel in letzterer eben den ausgelassen Lustigen kennzeichnet.

Die Unenthaltsamkeit ist teils Übereilung, teils Schwäche. Die einen überlegen zwar, beharren aber in folge der Leidenschaft nicht bei ihrem Entschlusse, die anderen werden mangels vorheriger Überlegung von der Leidenschaft fortgerissen. Wollten sie sich besser beraten, so widerführe ihnen dieses nicht. Einige nämlich machen es wie die, die sich selbst vorher kitzeln, um keinen Kitzel zu empfinden, sie verstehen sich darauf, im voraus zu merken und zu sehen, und dann sich selbst und ihren Verstand wachzurufen, und so kann sie die Empfindung, sei sie lieb oder leid, nicht bemeistern.

Vorzüglich trifft man die Unenthaltsamkeit aus Übereilung bei den cholerischen und melancholischen Charakteren. Die einen warten wegen ihrer Raschheit, die anderen wegen ihrer Heftigkeit den Ausspruch der Vernunft nicht ab, weil sie gewohnt sind, sich von ihrer Einbildungskraft leiten zu lassen.

Neuntes Kapitel.

Der Unmäszige fühlt, wie gesagt, keine Reue. Er bleibt bei seiner Willensrichtung. Der Unenthaltsame ist stets der Reue fähig. Es ist darum nicht so, wie wir zuvor in den Aporien meinten, sondern der eine ist unheilbar, der andere ist heilbar. Die Bosheit oder Schlechtigkeit gleicht nämlich solchen Krankheiten wie Wassersucht und Schwindsucht, die Unenthaltsamkeit der Epilepsie. Die eine ist dauernde, die andere nur zeitweilige Verkehrtheit. Überhaupt aber gehört die Unenthaltsamkeit und die Schlechtigkeit einer verschiedenen Gattung an. Denn die Schlechtigkeit weisz nicht von sich, die Unenthaltsamkeit aber wohl.

Unter den Unenthaltsamen selbst sind wieder die, die 1151a sofort aus dem Lot kommen, besser oder nicht so schlimm als die, die überlegen und an ihrem Entschlusse nicht festhalten. Denn die Leidenschaft, der letztere unterliegen, ist kleiner und kommt ihnen nicht unversehens wie jenen. Wer sich aus sittlicher Kraftlosigkeit nicht enthält, gleicht einem Menschen, der rasch, von einem kleinen Quantum

Wein und von weniger, als die meisten vertragen können, betrunken wird.

Dasz also die Unenthaltsamkeit nicht Schlechtigkeit ist, leuchtet ein, sie möchte es jedoch beziehungsweise sein. Sie ist nämlich unvorsätzlich, während die Schlechtigkeit vorsätzlich ist; auf die Handlungen der Unenthaltsamkeit aber paszt der Ausspruch des *Demodokus* über die Milesier: „die Milesier sind zwar keine Toren, handeln aber wie Toren." So ist auch der Unenthaltsame nicht ungerecht, tut aber unrecht. Da aber der eine von der Art ist, dasz er nicht aus Überzeugung, als ob es so gut wäre, den übermäszigen und der rechten Vernunft zuwiderlaufenden Sinnesgenüssen nachgeht, der andere dagegen wirklich meint, es sei so gut, und das eben darum, weil er so beschaffen ist, dasz er der Lust nachgeht, so folgt, dasz der erste leicht umzustimmen ist, der zweite nicht. Die Tugend und die Schlechtigkeit nämlich haben das an sich, dasz diese das Prinzip verdirbt, jene es heil erhält; bei den Handlungen aber ist der Zweck Prinzip, wie in der Mathematik die Voraussetzungen oder die obersten Axiome; nun ist aber weder dort, in der Mathematik, ein Grund, der die Prinzipien lehrte, noch hier, sondern Tugend, natürliche oder durch Gewöhnung erworbene, lehrt recht über das Prinzip des Handelns denken 20). Wer also so ist, wie ausgeführt worden, ist mäszig, mit wem es umgekehrt steht, der ist unmäszig.

Mancher wird auch leidenschaftlich wider die rechte Vernunft erregt, den die Leidenschaft zwar so weit beherrscht, dasz er nicht nach der rechten Vernunft handelt, aber nicht auch soweit, dasz sie ihn zu einem Menschen machte, der überzeugt wäre, man müsse rückhaltlos den sinnlichen Lüsten nachgehen. Das ist der Unenthaltsame, besser als der Unmäszige oder Zuchtlose, und nicht einfachhin schlecht. Denn er hat das Beste, das Prinzip, nicht verloren. Ein anderer ist das Gegenteil von ihm: wer fest bei der Vernunft bleibt und sich nicht von seinem Sinne bringen läszt, wenigstens durch den Affekt nicht 21).

So sieht man denn hieraus, dasz das eine der gute, das andere der schlechte Habitus ist.

Zehntes Kapitel.

Ist nun, wie oben in den Aporien gefragt wurde, enthaltsam wer an der wie immer beratenen Vernunft und an jedem wie immer beschaffenen Vorsatz festhält, und hinwieder unenthaltsam wer an jedem wie immer beschaffenen Vorsatz und an der beliebig beratenen Vernunft nicht festhält, oder wer an der übel beratenen Vernunft und dem verkehrten Vorsatz nicht festhält oder festhält? Oder sollte es nicht vielmehr so sein, dasz es mitfolgend zwar jeder beliebige Vorsatz, an sich jedoch nur die wahre Vernunft und der rechte Vorsatz ist, woran der eine festhält, der andere nicht? Wenn nämlich jemand diese bestimmte Sache um dieser willen sich vornimmt oder verfolgt, so ist es an sich das Zweite, was er verfolgt und sich vorsetzt, aber mitfolgend das Erste. Für „an sich" sagen wir schlechthin, und so ist es beziehungsweise zwar jede beliebige Meinung, die der eine festhält und der andere verlaügnet, schlechthin enthaltsam und unenthaltsam aber ist wer die wahre Meinung festhält und preisgibt. 1151b

Es gibt auch einige, die an ihrer Meinung festhalten, die man *starrköpfisch* nennt, weil sie schwer zu überzeugen und nicht leicht umzustimmen sind; sie haben wohl eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Enthaltsamen, wie sie der Verschwender mit dem Freigebigen und der Tollkühne mit dem Mutigen hat, sind aber doch in mancher Hinsicht von ihm verschieden. Jener, der Enthaltsame, läszt sich durch Leidenschaft und Begierde nicht umstimmen, aber ein Enthaltsamer wird gegebenen Falls leicht eines Besseren zu belehren sein; der andere ist durch Gründe nicht umzustimmen, aber Leute von seiner Art sind vielfach den Begierden zugänglich und lassen sich von den Lüsten fortreiszen. Ein *Starr*kopf ist der Eigensinnige, der Unbelehrbare und der Ungebildete; der Eigensinnige insbesondere steht unter dem Einflusse von Lust und Unlust: er freut sich durchzudringen, wenn er sich nicht anders belehren läszt, und ärgert sich, wenn es seinem Willen und seiner Meinung ergeht wie einem Volksbeschlusse, der kassiert wird, und so gleicht er mehr dem Unenthaltsamen als dem Enthaltsamen.

Einige gibt es auch, die an ihrer Meinung und Absicht nicht festhalten nicht aus Unenthaltsamkeit, wie *Neoptolemus* im *Philoktet* des *Sophokles*. Gleich wohl war es Lust, weshalb er an seinem Vorhaben nicht festhielt, aber eine sittlich schöne Lust: ihm galt es für schön, die Wahrheit zu sagen, und von Odysseus war er überredet worden zu lügen. Denn nicht jeder, der etwas aus Lust tut, ist unmäszig oder schlecht oder unenthaltsam, sondern wer es aus böser Lust tut.

Elftes Kapitel.

Da es auch Leute gibt, die weniger für die körperliche Lust empfänglich sind, als sie sollten, und als solche der Vernunft nicht treu bleiben, so steht der Enthaltsame in der Mitte zwischen ihnen und den Unenthaltsamen. Der Unenthaltsame bleibt der Vernunft nicht treu wegen eines Zuviel, dieser wegen eines Zuwenig; der Enthaltsame aber bleibt ihr treu und läszt sich durch keines von beiden davon abbringen. Wenn anders aber die Enthaltsamkeit etwas gutes ist, so müssen die ihr entgegengesetzten Eigenschaften beide schlimm sein, und als solche erscheinen sie denn auch; weil aber die eine bei wenigen Menschen und in wenigen Fällen zu tage tritt, so scheint die Enthaltsamkeit nur das Gegenteil von der Unenthaltsamkeit zu sein, grade so wie die Mäszigkeit nur das Gegenteil der Unmäszigkeit.

Da aber die Sprache vieles nach der Ähnlichkeit benennt, so kommt es auch von der Ähnlichkeit, dasz man von einer Enthaltsamkeit des Mäszigen spricht. Der Enthaltsame wie der Mäszige ist nämlich ein Mann, der nichts aus sinnlicher Lust der Vernunft zuwider tut, doch mit dem
1152a Unterschied, dasz der eine, der erste, böse Begierden hat, der andere nicht, und dasz der zweite die Eigenschaft besitzt, keine Lust der Vernunft zuwider zu empfinden, während der erste so beschaffen ist, dasz er sie zwar empfindet, aber sich von ihr nicht leiten läszt. Auch der Unenthaltsame und der Unmäszige sind sich ähnlich und doch wieder verschieden: beide gehen der sinnlichen Annehmlichkeit nach, jedoch der eine in der Meinung, dasz es sich so gehöre, der andere ohne diese Meinung.

Derselbe Mensch kann ferner nicht zugleich klug und unenthaltsam sein. Wir haben gezeigt, dasz der Kluge zugleich auch sittlich gut ist. Auch ist man nicht schon durch das Wissen klug, sondern erst durch die Fähigkeit und Neigung, entsprechend zu handeln, die dem Unenthaltsamen fehlt. Dagegen steht nichts im Wege, dasz der *Geschickte* unenthaltsam sei, daher es auch mitunter den Anschein hat, als ob gewisse Leute klug aber unenthaltsam wären, weil sich die Geschicklichkeit von der Klugheit auf die in den früheren Erörterungen angezeigte Weise unterscheidet und beide hinsichtlich der Intelligenz verwandt, aber hinsichtlich des Vorsatzes verschieden sind.

Der Unenthaltsame ist auch nicht wie einer, der weisz

und denkt, sondern wie einer, der schläft oder betrunken ist. Und er handelt zwar freiwillig, da er in gewisser Weise weisz, was er tut und weshalb er es tut, ist aber nicht schlecht; sein Vorsatz ist ja gut, und so ist er nur halb schlecht; und er ist nicht ungerecht; er handelt ja nicht mit vollkommener Überlegung. Denn die eine Klasse der Unenthaltsamen hat die Kraft nicht, ihrem Entschlusse treu zu bleiben, und die andere Klasse, das melancholische Temperament, bringt es überhaupt zu keiner Überlegung. Und so gleicht denn der Unenthaltsame einer Stadt, die alles Notwendige beschlieszt und vortreffliche Gesetze hat, dieselben aber nicht in Vollzug bringt, wie *Anaxandrides* 22) spottete:

„die Stadt beschlosz, die auf Gesetze doch nichts gibt."

der Schlechte aber einer Stadt, die ihre Gesetze zwar in Vollzug bringt, aber schlechte Gesetze hat.

In der Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit liegt ein Hinausgehen über den Habitus der groszen Mehrheit: die eine bleibt ihrem Vorsatze mit mehr Entschiedenheit, die andere mit weniger treu, als der die meisten fähig sind. Die Unenthaltsamkeit, an der die melancholischen Charaktere kranken, ist leichter zu heilen als die Unenthaltsamkeit derer, die sich die Sache zwar überlegen, aber an ihren Entschlieszungen nicht festhalten, und leichter werden geheilt die in folge schlechter Gewohnheit unenthaltsam sind, als die es von Natur sind. Die Gewohnheit ist nämlich leichter zu ändern als die Natur. Denn nur darum wird auch die Gewohnheit so schwer geändert, weil sie der Natur gleicht, wie *Euenus* 23) spricht:

„Lange, glaube mir, Freund, musz dauern die Übung; sie wird dann
Sich als die zweite Natur der Menschen am Ende erweisen."

So wäre denn erklärt, was Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, was Abgehärtetheit und Weichlichkeit ist, und wie sich diese Eigenschaften zu einander verhalten.

Zwölftes Kapitel 24).

Die Betrachtung über *Lust* und *Unlust* aber ist Sache dessen, der über die Staatskunst philosophiert. Denn er ist
1152b der Architekt, der maszgebende Lehrer des Zieles, auf das wir hinblicken, wenn wir nur irgend etwas schlechthin gut oder böse nennen. Diese Untersuchung ist aber auch not-

Elftes Kapitel.

Da es auch Leute gibt, die weniger für die körperliche Lust empfänglich sind, als sie sollten, und als solche der Vernunft nicht treu bleiben, so steht der Enthaltsame in der Mitte zwischen ihnen und den Unenthaltsamen. Der Unenthaltsame bleibt der Vernunft nicht treu wegen eines Zuviel, dieser wegen eines Zuwenig; der Enthaltsame aber bleibt ihr treu und läszt sich durch keines von beiden davon abbringen. Wenn anders aber die Enthaltsamkeit etwas gutes ist, so müssen die ihr entgegengesetzten Eigenschaften beide schlimm sein, und als solche erscheinen sie denn auch; weil aber die eine bei wenigen Menschen und in wenigen Fällen zu tage tritt, so scheint die Enthaltsamkeit nur das Gegenteil von der Unenthaltsamkeit zu sein, grade so wie die Mäszigkeit nur das Gegenteil der Unmäszigkeit.

Da aber die Sprache vieles nach der Ähnlichkeit benennt, so kommt es auch von der Ähnlichkeit, dasz man von einer Enthaltsamkeit des Mäszigen spricht. Der Enthaltsame wie der Mäszige ist nämlich ein Mann, der nichts aus sinnlicher Lust der Vernunft zuwider tut, doch mit dem
1152a Unterschied, dasz der eine, der erste, böse Begierden hat, der andere nicht, und dasz der zweite die Eigenschaft besitzt, keine Lust der Vernunft zuwider zu empfinden, während der erste so beschaffen ist, dasz er sie zwar empfindet, aber sich von ihr nicht leiten läszt. Auch der Unenthaltsame und der Unmäszige sind sich ähnlich und doch wieder verschieden: beide gehen der sinnlichen Annehmlichkeit nach, jedoch der eine in der Meinung, dasz es sich so gehöre, der andere ohne diese Meinung.

Derselbe Mensch kann ferner nicht zugleich klug und unenthaltsam sein. Wir haben gezeigt, dasz der Kluge zugleich auch sittlich gut ist. Auch ist man nicht schon durch das Wissen klug, sondern erst durch die Fähigkeit und Neigung, entsprechend zu handeln, die dem Unenthaltsamen fehlt. Dagegen steht nichts im Wege, dasz der *Geschickte* unenthaltsam sei, daher es auch mitunter den Anschein hat, als ob gewisse Leute klug aber unenthaltsam wären, weil sich die Geschicklichkeit von der Klugheit auf die in den früheren Erörterungen angezeigte Weise unterscheidet und beide hinsichtlich der Intelligenz verwandt, aber hinsichtlich des Vorsatzes verschieden sind.

Der Unenthaltsame ist auch nicht wie einer, der weisz

und denkt, sondern wie einer, der schläft oder betrunken ist. Und er handelt zwar freiwillig, da er in gewisser Weise weisz, was er tut und weshalb er es tut, ist aber nicht schlecht; sein Vorsatz ist ja gut, und so ist er nur halb schlecht; und er ist nicht ungerecht; er handelt ja nicht mit vollkommener Überlegung. Denn die eine Klasse der Unenthaltsamen hat die Kraft nicht, ihrem Entschlusse treu zu bleiben, und die andere Klasse, das melancholische Temperament, bringt es überhaupt zu keiner Überlegung. Und so gleicht denn der Unenthaltsame einer Stadt, die alles Notwendige beschlieszt und vortreffliche Gesetze hat, dieselben aber nicht in Vollzug bringt, wie *Anaxandrides* 22) spottete:

„die Stadt beschlosz, die auf Gesetze doch nichts gibt."

der Schlechte aber einer Stadt, die ihre Gesetze zwar in Vollzug bringt, aber schlechte Gesetze hat.

In der Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit liegt ein Hinausgehen über den Habitus der groszen Mehrheit: die eine bleibt ihrem Vorsatze mit mehr Entschiedenheit, die andere mit weniger treu, als der die meisten fähig sind. Die Unenthaltsamkeit, an der die melancholischen Charaktere kranken, ist leichter zu heilen als die Unenthaltsamkeit derer, die sich die Sache zwar überlegen, aber an ihren Entschlieszungen nicht festhalten, und leichter werden geheilt die in folge schlechter Gewohnheit unenthaltsam sind, als die es von Natur sind. Die Gewohnheit ist nämlich leichter zu ändern als die Natur. Denn nur darum wird auch die Gewohnheit so schwer geändert, weil sie der Natur gleicht, wie *Euenus* 23) spricht:

„Lange, glaube mir, Freund, musz dauern die Übung; sie wird dann
Sich als die zweite Natur der Menschen am Ende erweisen."

So wäre denn erklärt, was Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, was Abgehärtetheit und Weichlichkeit ist, und wie sich diese Eigenschaften zu einander verhalten.

Zwölftes Kapitel 24).

Die Betrachtung über *Lust* und *Unlust* aber ist Sache dessen, der über die Staatskunst philosophiert. Denn er ist 1152b der Architekt, der maszgebende Lehrer des Zieles, auf das wir hinblicken, wenn wir nur irgend etwas schlechthin gut oder böse nennen. Diese Untersuchung ist aber auch not-

wendig. Haben wir doch im obigen die sittliche Tugend und Schlechtigkeit auf Lust und Unlust bezogen, und sagt man doch von der Glückseligkeit ziemlich allgemein, sie sei mit Lust verbunden, weshalb man auch den Glückseligen (μακάριος) von der Freude (χαίρειν) so genannt hat.

Nun meinen einige Philosophen, keine Lust sei ein Gut, an sich nicht und auch nicht mitfolgend, da Gut und Lust nicht dasselbe sei; andere meinen, gewisse Arten der Lust seien gut, sehr viele aber schlecht; dazu gesellt sich noch eine dritte Meinung, die dahin geht, dasz wenn auch jede Lust gut wäre, doch Lust nicht das höchste Gut sein könne.

Sie soll überhaupt kein Gut sein, weil jede Lusterregung ein Vorgang ist, durch den etwas in fühlbarer Weise zur Natur wird oder in sie eintritt, kein Werden aber mit den Zwecken verwandt oder gleichartig ist, wie z. B. kein Bauen mit dem Gebäude.

Ferner, der Mäszige fliehe die Lüste.

Ferner, der Kluge trachte nach Schmerzlosigkeit, nicht nach Ergötzung.

Ferner, die Lustgenüsse behinderten das Denken, und das umsomehr, je intensiver die Lust sei, so beim Geschlechtsgenusz, wobei niemand eines Gedankens fähig sei.

Ferner, es gebe kein Kunst der Belustigung, und doch sei jedes Gute ein Werk der Kunst.

Und endlich: auch Kinder und Tiere suchten die Lust.

Dafür, dasz nicht jede Lust gut sei, wird angeführt, dasz es auch schändliche, schimpfliche, ja, schädliche Ergötzungen gebe; denn manches Lustbringende habe Krankheiten zur Folge.

Dafür endlich, dasz die Lust nicht das höchste Gut sei, führt man an, sie sei nicht Ziel und Ende, sondern ein gewisses Werden und Entstehen.

Das ist es also etwa, was man gemeinhin vorbringt.

Dreizehntes Kapitel.

Dasz sich aber aus diesem mit nichten ergibt, die Lust sei kein Gut oder nicht das höchste Gut, erhellt aus folgendem.

Fürs erste, es gibt ein zweifaches Gutes, eines schlechthin und eines beziehungsweise oder für den oder jenen, und hiernach werden sich also die Naturen und die habituellen Beschaffenheiten und ihnen entsprechend denn auch die verschiedenen Arten von Bewegung und Werden richten, und von denen, die als schlecht erscheinen, werden es die

einen einfachhin sein, aber für ein bestimmtes Individuum nicht, vielmehr für den und den begehrenswert; einige andere aber auch nicht für den und den, auszer in einem singulären Fall und für kurze Zeit, und auch dann nicht eigentlich begehrenswert; noch andere endlich werden nicht einmal Genüsse oder Ergötzungen sein, sondern haben nur den Schein davon, wenn sie nämlich mit Unlust verbunden sind und der Heilung dienen wie bei Kranken.

Sodann, das Gute ist teils Tätigkeit teils Habitus, und demnach sind die Arten von Bewegung und Werden, die den Menschen in den naturgemäszen Habitus versetzen, mitfolgend lustbringend. Die Tätigkeit vollzieht sich da unter den Begehrungen eines Habitus und einer Natur, denen es irgend wie mangelt, während es auch Ergötzungen, wie die Tätigkeiten des Denkens, ohne Unlust und Begehren gibt, indem die Natur von Notdurft frei ist. Ein Zeichen dessen ist, dasz man sich nicht an demselben Lustbringenden ergötzt, wenn und während die Natur sich erst vollendet, und wenn sie ihren vollkommenen Stand erreicht hat, da man vielmehr nach der Erreichung desselben an dem schlechthin Lustbringenden Gefallen hat, über der Vollendung der Natur aber auch am Gegenteil. Denn da ergötzt man sich auch an sauren und bittern Dingen, deren keines von Natur und schlechthin angenehm ist, daher es auch die Lustgefühle oder Ergötzungen nicht sind. Denn wie sich die angenehmen Dinge zu einander verhalten, so auch die aus ihnen entspringenden Lustgefühle. Drittens, es besteht keine Notwendigkeit, dasz ein anderes besser sei als die Lust, wie da einige Philosophen behaupten, dasz das Ziel besser sei als das Werden. Denn die Lüste sind nicht alle ein Werden, sondern manche sind auch Tätigkeiteu und Ziel; auch stellen diese sich ein, nicht wenn ein Habitus in uns wird, sondern wenn wir aus ihm heraus handeln; und nicht alle Lüste haben ihr Ziel in einem anderen, sondern nur die Lüste derer, die zur Vollendung der Natur geführt werden.

Darum ist es auch nicht zutreffend, wenn man sagt, die Lust sei ein fühlbares Werden; man musz vielmehr sagen, sie sei *Tätigkeit* des *naturgemäszen Habitus*, und statt „fühlbar" musz man sagen „*ungehemmte*". Sie scheint eine Art Werden zu sein, weil sie im eigentlichen Sinne gut ist. Man meint nämlich, die *Tätigkeit* sei Werden, sie ist aber etwas anderes.

Dasz die Lüste schlecht sein sollen, weil manches Lustbringende krank macht, heiszt grade so viel, wie wenn

manche Kuren darum schlecht sein sollten, weil sie die Kasse angreifen. In dieser Beziehung sind ja beide schlecht, aber doch wohl nicht insofern, als sie ergötzen oder heilen; denn auch das Denken schadet einem zuweilen an der Gesundheit, dagegen wird weder die Klugheit noch sonst ein Habitus durch die aus ihm selbst fließende Lust gehemmt, sondern nur durch fremde Lustempfindungen; denn diejenigen, die aus dem Denken und Lernen entspringen, können nur bewirken, dasz man umsomehr denkt und lernt.

Dasz aber keine Lust ein Werk der Kunst ist, hat seinen guten Grund; denn es gibt auch für sonst keine Tätigkeit eine Kunst, sondern nur für ein Vermögen; immerhin hat scheints die Salbenbereitungskunst und die Kochkunst es mit der Lust zu tun.

Für die Einwürfe ferner, dasz der Mäßige die Lust fliehe, der Kluge nur nach einem schmerzlosen Leben trachte und Kinder und Tiere der Lust nachgehen, gilt insgesamt eine und dieselbe Widerlegung. Wir haben erklärt, inwiefern die Lüste schlechthin gut und inwiefern sie dies nicht alle sind. Solchen nun gehen die Tiere und die Kinder nach — und vor ihnen will der Kluge Ruhe haben —, den mit Begierde und Unlust verbundenen und den sinnlichen Lüsten — denn diese sind eben nicht schlechthin gut — und ihrem Übermasz, das den Unmäßigen zum Unmäßigen macht. Darum flieht der Mäßige diese Lust; es gibt dafür andere, die auch für ihn vorhanden sind.

Vierzehntes Kapitel.

1153b Es ist aber auch ohne Zweifel zugestanden, dasz die Unlust ein Übel und zu fliehen ist. Sie ist teils schlechthin ein Übel, teils nur insofern, als sie für ein anderes in irgend einer Hinsicht hinderlich ist. Das Gegenteil dessen aber, was zu fliehen ist, insofern es zu fliehen und ein Übel ist, ist das Gute. Mithin musz die Lust ein Gut sein. Die Weise, wie *Speusippus* 25) dieser Folgerung zu entgehen suchte, indem er sagte, das Gröszere sei das Gegenteil vom Kleineren und vom Gleichen, ist unzulässig, da er doch nicht sagen kann, die Lust sei wesentlich ein Übel. Dasz aber eine bestimmte Lust das höchste Gut sei, verträgt sich mit der Tatsache, dasz manche Lüste schlecht sind, sehr wohl, wie ja auch eine Wissenschaft die beste sein kann, wenn auch manches Wissen und Können schlecht ist 26).

Vielleicht ist es aber auch notwendig, dasz, wenn anders es ungehemmte Tätigkeiten eines jeden Habitus gibt, sei nun die ungehemmte Tätigkeit ihrer aller die Glückseligkeit oder die eines einzelnen unter ihnen, diese am begehrenswertesten ist. Das ist aber Lust. Und so wäre denn eine Lust das höchste Gut, mögen auch die meisten Lüste einfachhin schlecht sein. Darum halten alle Menschen das glückselige Leben für lustvoll und verbinden die Glückseligkeit mit der Lust: mit Recht, denn keine Tätigkeit ist vollkommen, wenn sie gehemmt ist, die Glückseligkeit ist aber etwas Vollkommenes. Daher bedarf der Glückselige auch noch der leiblichen und der äuszerlichen und Glücksgüter, auf dasz die Tätigkeit und die Glückseligkeit nicht gehindert werde. Die aber erklären, ein Mensch, der aufs Rad geflochten werde oder der ins gröszte Elend gerate, sei glückselig, wenn er tugendhaft sei, stellen absichtlich oder unabsichtlich eine nichtige Behauptung auf. Weil es aber zum glückseligen Leben auch noch der Glücksgüter bedarf, so scheint manchen das zufällige äuszere Glück dasselbe zu sein wie die Glückseligkeit; dies ist jedoch nicht der Fall; denn es hindert dieselbe sogar, wenn es im Übermasze vorhanden ist, und dann ist es wohl gar nicht mehr richtig, es Glück zu nennen; denn es hat seinem Begriffe nach eine Beziehung zur Glückseligkeit.

Auch der Umstand, dasz alles, Tier und Mensch, nach der Lust verlangt und strebt, ist ein Zeichen, dasz sie in gewissem Sinne das höchste Gut ist.

„Nicht kann völlig ersterben die Kunde, welche die Völker
Melden von Munde zu Mund." 27)

Weil aber nicht dieselbe Natur und derselbe Habitus für alle ohne Unterschied der beste ist oder dafür gehalten wird, so trachten auch nicht alle nach derselben Lust, und doch ist die Lust es, nach der alle trachten. Vielleicht trachten sie auch nicht nach der, die sie zu begehren meinen oder auch zu begehren vorgeben würden, sondern in Wirklichkeit immer nach einer und derselben. *Denn alle Wesen haben von Natur etwas Göttliches* 28). Jedoch ist ihr Name wie durch Erbschaft auf die körperlichen Lüste übergegangen, weil wir zu ihnen uns so oft verleiten lassen und alle an ihnen teil haben, und so hält man diese allein für Lüste, weil sie allein die allbekannten sind.

Offenbar könnte auch, wenn Lust und lustbringende 1154a Tätigkeit kein Gut wäre, das Leben des Glückseligen nicht

mit Lust verbunden sein. Denn weswegen bedürfte er ihrer, da sie doch kein Gut sein soll? — Aber der Glückselige würde auch mit Unlust leben können. Denn sie wäre weder ein Übel noch ein Gut, wenn auch die Lust es nicht wäre. Warum sollte er sie also fliehen? — Auch kann gewisz das Leben des Tugendhaften nicht lustbringender sein als das des Lasterhaften, wenn nicht auch seine Tätigkeiten es sind.

In bezug auf die körperlichen Lüste nun aber gilt es acht zu geben, wenn man Wort haben will, dasz einige Lüste sehr begehrenswert sind, nämlich die schönen, die sittlich guten, aber nicht die körperlichen, mit denen es der Unmäszige zu tun hat. — Warum sind denn die diesen entgegengesetzten Unlustgefühle schlecht, da doch dem Schlechten das Gute entgegengesetzt ist? Oder sind die notwendigen Lustgefühle gut wie das, was nicht schlecht ist? Oder sind sie bis zu einer bestimmten Grenze gut? Denn ist in einem Habitus oder einer Bewegung kein Überschreiten des rechten Maszes möglich, so ist auch in der entsprechenden Lust kein Übermasz möglich; überall aber, wo der Habitus oder die Bewegung ein Übermasz zuläszt, da läszt auch die Lust eines zu. Nun gibt es aber in den sinnlichen Gütern ein Übermasz, und der Schlechte ist schlecht, weil er das Übermasz und nicht die notwendige Lust begehrt. Denn alle Menschen erfreuen sich einigermaszen an guten Speisen, Weinen und Geschlechtsgenusz, aber nicht alle in gebührender Weise. Mit der Unlust ist es entgegengesetzt: nicht ihr Übermasz flieht der Unmäszige, sondern er flieht sie gänzlich. Denn die Unlust ist nicht dem Übermasze entgegengesetzt, auszer für den, der das Übermasz begehrt 29).

Fünfzehntes Kapitel.

Man musz aber nicht blos die Wahrheit darlegen, sondern auch die Ursache des Irrtums, da das die Glaubhaftigkeit der Behauptungen mehrt; denn wenn man den Grund eingesehen hat, aus dem der Irrtum als Wahrheit erscheint, da er es doch nicht ist, so bestimmt uns das, der Wahrheit desto entschiedener beizupflichten. Wir wollen daher erklären, warum die körperlichen Lüste und Ergötzungen vor den anderen begehrenswert erscheinen.

Der erste Grund ist also, dasz die körperliche Lust die Unlust vertreibt und man wegen des Übermaszes der

Unlust die übermäszige und überhaupt die körperliche Lust als eine Arznei begehrt. Die Arzneien aber erhalten die Intensität ihrer Wirkung, die sie gerade zum Gegenstande des Verlangens macht, dadurch, dasz sie neben und gegenüber ihrem Gegenteil erscheinen. So sind es denn auch diese beiden Gründe, weshalb die Lust einigen Philosophen wie gesagt nichts gutes zu sein scheint: die auf sie gerichteten Handlungen kommen teils von einer schlechten Natur, sei sie nun wie beim Tiere von Haus aus schlecht oder wie bei den Menschen durch Gewöhnung, teils sind sie Arzneien und erscheinen so als schlecht, weil sie ein Bedürfnis voraussetzen und Haben besser ist als Werden. Die Lust aber begleitet in diesem Falle den Durchgang 1154b zur Vollendung und ist darum nur mitfolgend gut.

Der zweite Grund ist, dasz diese Lustgefühle wegen ihrer Stärke oder Heftigkeit von denen erstrebt werden, die sich an anderen Freuden nicht ergötzen können, daher sie sich selbst eine Art Durst darnach erregen. Sind sie nun unschädlich, so mag man es nicht grade tadeln, und nur, wenn sie schädlich sind, ist es schlimm und verwerflich. Denn die Menschen haben einerseits nichts anderes, um sich daran zu ergötzen, und auf der anderen Seite ist ein Zustand, wo man weder Lust noch Unlust fühlt, für viele wegen der Eigenart unserer Natur schon so gut wie Unlust. Denn das Sinnenwesen ist immer angestrengt, wie auch die Physiologen bezeugen, die uns sagen, das Sehen und Hören errege Unlust, nur dasz wir, wie sie meinen, daran gewöhnt sind. Gleicherweise ist man in der Jugend wegen des Wachsens in einer ähnlichen Verfassung wie ein Betrunkener; auch ist die Jugend süsz und weckt so schon von selbst das Verlangen nach Freude. Die melancholischen Naturen aber bedürfen stets einer Arznei. Denn ihr Körper erleidet wegen der Säftemischung beständig eine Art Nagen und sie befinden sich stets im Zustande heftiger Begierde. Die Unlust aber wird durch die Lust verdrängt, durch die entgegengesetzte und jede andere, wenn sie nur stark ist, und so kommt es, dasz der Melancholiker leicht unmäszig und schlecht wird.

Diejenige Lust aber, der keine Unlust gegenübersteht, hat kein Übermasz. Das ist die Lust an dem von Natur, nicht mitfolgend Lustbringenden. Unter dem mitfolgend Lustbringenden verstehe ich das als Arznei Dienende. Denn weil die Heilung durch eine Wirkung dessen, was am Organismus gesund geblieben ist, zustande kommt, so

erscheint sie deswegen als lustbringend. Dagegen ist mir von Natur lustbringend das, wodurch die Tätigkeit der betreffenden Natur hervorgerufen wird. Nun gibt es aber für uns nichts, was gleichmäszig immer Lust erweckte, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern noch etwas anderes in sich hat, was den Grund der Korruptibilität der Lebewesen bildet; wenn daher der eine Teil etwas tut, so ist das dem anderen gegen die Natur, sind aber beide im Gleichgewicht der Tätigkeit, so erregt die Handlung weder Unlust noch Lust. Wenn daher die Natur eines Wesens einfach ist, so musz eine und dieselbe Handlung ihm beständig die gröszte Lust erwecken. *Darum besteht die Seligkeit Gottes ewig in einer einen und einfachen Freude. Denn es gibt nicht nur eine Tätigkeit in der Bewegung, sondern auch eine solche in der Freiheit von Bewegung, und die Lust findet sich mehr in der Ruhe als in der Bewegung* 30). Die Veränderung aber kann nur darum nach des Dichters Wort das süsseste aller Dinge sein, weil unserer Natur eine Art Schlechtigkeit anklebt. Denn wie der wankelmütige Mensch der schlechte ist, so auch die der Veränderung bedürftige Natur, weil sie nicht einfach ist und nicht vollkommen gut.

Von Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit also und von Lust und Unlust hätten wir jetzt gehandelt und hätten erklärt, was jedes ihrer ist, und wie das eine darunter ein Gutes, das andere ein Schlechtes ist. Nun bleibt uns noch die *Freundschaft* zu erörtern übrig.

ACHTES BUCH 1).

Erstes Kapitel.

Nach diesem kommt die Erörterung der *Freundschaft* 2) 1155a an die Reihe; denn sie ist eine Tugend oder mit der Tugend verbunden.

Ferner ist sie fürs Leben das Notwendigste. Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch alle anderen Güter. Der Reiche, der Herrscher und der Mächtige scheint der Freunde ganz besonders zu bedürfen. Denn was nützte ihm die Gunst des Schicksals, wenn ihm die Möglichkeit entzogen würde, jenes Wohltun zu üben, das man am besten und lobenswürdigsten gegen Freunde beweist? Oder wie liesze sich das Glück ohne Freunde hüten und wahren? Es ist ja um so unsicherer, je gröszer es ist. In Armut und sonstiger Not aber gilt der Freund als die einzige Zuflucht. Den Jünglingen erwächst aus der Freundschaft Bewahrung vor Fehltritten, den Greisen die wünschenswerte Pflege und Ersatz für das, was ihre Schwäche selbst nicht mehr vermag, dem starken Manne Förderung zu jeder guten Tat.

„Gehn zwei Männer gesellt ...“

heiszts bei *Homer* 3). Denn zu zweien ist man fähiger zu Rat und Tat.

Ja, die Natur selbst scheint sie dem Erzeuger gegen das Erzeugte, und umgekehrt, eingepflanzt zu haben, nicht nur unter den Menschen, sondern auch unter den Vögeln und den meisten anderen Tieren; sie hat diesen Trieb den Wesen gleicher Abstammung gegen einander verliehen, besonders den Menschen, daher wir die Philanthropen, die Menschenfreunde, loben. In der Fremde kann man's sehen, wie nah verwandt der Mensch dem Menschen ist und wie befreundet.

Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält und den Gesetzgebern mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht ist offenbar mit ihr verwandt, und auf diese ist das Hauptaugenmerk der Staatslenker gerichtet, während sie die Zwietracht als eine Feindschaft am meisten zu verbannen bemüht sind.

Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung der Gerechtigkeit, und das höchste Recht wird unter Freunden angetroffen.

Doch nicht blos notwendig ist sie, auch schön, auch sittlich gut. Den Sinn für Freundschaft erheben wir mit Lob, und den Besitz vieler Freunde halten wir für schön, und mancher glaubt, die braven Männer müszten auch Freunde sein.

Zweites Kapitel.

Es bestehen aber nicht wenige Zweifel über sie. Die einen erklären sie für eine Gleichheit und für Freunde solche, die sich gleich sind; daher das Wort: „Gleich und Gleich", und „Dohle zur Dohle", und was dergleichen mehr ist. Andere sagen umgekehrt, alle solche seien gegen einander
1155b wie ein Töpfer gegenüber dem anderen 4). Manche gehen in der Untersuchung über eben diese Frage weiter zurück und suchen sie mehr aus der Naturwissenschaft zu beantworten. So sagt *Euripides* 5), dürres Land liebe den Regen, und den hehren Himmel treibe die Liebe, wenn er regenschwanger sei, zur Erde sich zu senken, und *Heraklit* 6) sagt, Widerstrebendes tauge zusammen, aus dem Verschiedenen entspringe die schönste Harmonie, und alles entstehe auf dem Wege des Streites. Umgekehrt wie sie aüszert sich unter anderen *Empedokles* 7), wenn er behauptet, dasz Gleiches nach Gleichem verlangt.

Wir werden die physikalische Seite der Sache, als der gegenwärtigen Untersuchung fremd, aus dem Spiele lassen, dagegen das, was den Menschen angeht und mit der Sinnesweise und den Affekten zusammenhängt, erörtern, also z. B. die Frage, ob Freundschaft unter allen Menschen vorkommt, oder schlechte Menschen keine Freunde sein können, und ob es nur eine Art von Freundschaft gibt oder mehrere. Denn die darum nur eine Art annehmen, weil sie ein Mehr und Minder zuläszt, stützen ihre Ansicht auf ein unzureichendes Kennzeichen, da auch was der Art

nach verschieden ist, ein Mehr und Minder zuläszt. Von solchem war vorhin die Rede 8).

Vielleicht können wir hierüber ins klare kommen, wenn wir zuvor erkannt haben, was das *Liebenswerte* ist 9). Denn nicht alles wird geliebt und ist demnach Gegenstand der Freundschaft, sondern nur das Liebenswerte, dieses aber ist entweder gut oder lustbringend oder nützlich. Nützlich aber kann man nennen woraus uns ein Gutes oder eine Lust zufliesst, und so ist als Zweck nur das Gute und das Lustbringende liebenswert. Liebt der Mensch nun was gut oder was ihm gut ist? Denn beides widerstreitet sich manchmal; und die gleiche Frage trifft das Lustbringende. Es liebt also jedermann scheints was ihm gut ist, und schlechthin liebenswert ist das Gute, und für den Einzelnen liebenswert das dem Einzelnen Gute. Aber nun liebt doch jedermann nicht was ihm gut ist, sondern was ihm als gut erscheint. Aber das trägt nichts aus: wir können eben sagen: liebenswert ist was als gut erscheint.

Es sind also drei Dinge, derentwegen man liebt. Nun spricht man aber bei der Liebe zu leblosen Dingen nicht von Freundschaft. Denn hier ist keine Gegenliebe noch Wohlwollen vorhanden. Es wäre ja wohl lächerlich, dem Wein wohlzuwollen, höchstens will man ihn erhalten, um ihn selbst zu haben. Dem Freunde aber, sagt man, musz man um seiner selbst willen das Gute wünschen.

Denjenigen aber, der jemanden in dieser Weise das Gute wünscht, nennt man wohlwollend, wenn nicht seitens des anderen dasselbe geschieht; denn erst gegenseitiges Wohlwollen nennt man Freundschaft.

Oder musz man noch hinzufügen, dasz keinem diese Gesinnung des anderen verborgen bleiben dürfe? Viele sind wohlwollend gegen solche, die sie nie gesehen haben, aber für tugendhaft und tüchtig halten, und ebenso kann es den letzteren wieder mit bezug auf jene gehen. Somit
1156a herrscht augenscheinlich zwischen ihnen gegenseitiges Wohlwollen. Aber wie könnte man sie Freunde nennen, da dem einen die Gesinnung des anderen verborgen bleibt? Mithin gehört zur Freundschaft, *dasz man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne dasz einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibt, und zwar aus einer der angeführten Ursachen.*

Drittes Kapitel.

Da diese Ursachen der Art noch von einander verschieden sind, so sind es folgerichtig auch die Zuneigungen und die Freundschaften. Demnach sind drei Arten der Freundschaft, entsprechend der dreifachen Beschaffenheit des Liebenswerten, da es bei jedem Liebenswerten eine Gegenliebe gibt, die nicht verborgen bleibt, und die sich Liebenden sich unter der Rücksicht Gutes wünschen, unter der sie sich lieben.

Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern, als ihnen von einander Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben: man hat den artigen Mann gern, nicht wegen seiner persönlichen Eigenschaften, sondern weil er einem Vergnügen gewährt. Wo demnach die Liebe auf dem Nutzen beruht, da wird sie durch den Nutzen des Liebenden, und wo sie auf der Lust beruht, durch die Lust des Liebenden bestimmt und gilt dem Geliebten, nicht insofern er der Geliebte ist, sondern insofern er Nutzen oder Lust gewährt. Diese Freundschaften sind demnach nur mitfolgend solche. Denn in ihnen wird der Geliebte nicht darum geliebt, weil er ist der er ist, sondern weil er in einem Falle Gutes, im anderen Falle Lust gewährt 10). Daher sind solche Freundschaften leicht lösbar, wenn die Personen sich nicht gleich bleiben: sind sie nicht mehr angenehm oder nützlich, so hört man auf, sie zu lieben; das Nützliche aber bleibt nicht dauernd dasselbe, sondern bald ist dieses nützlich, bald jenes. Fällt also dasjenige weg, weshalb solche Menschen Freunde waren, so löst sich auch die Freundschaft auf, weil sie durch jenes bedingt war.

Eine derartige Freundschaft kommt wohl zumeist unter alten Leuten vor, da es solchen nicht um das Lustbringende, sondern um das Vorteilhafte zu tun ist, bei reifen Männern und jungen Leuten nur dann, wenn sie auf ihren Vorteil aus sind. Freunde dieses Schlages pflegen auch auf das Zusammenleben nicht eben viel zu geben; denn manchmal erwecken sie nicht einmal bei dem anderen Gefallen; daher vermissen sie den gegenseitigen Verkehr gar nicht, wenn ihnen kein Nutzen daraus erwächst, da ihre ganze Anziehungskraft darin besteht, dasz sie die Aussicht auf einen Vorteil gewähren. Zu dieser Art von Freundschaft zählt man auch die Gastfreundschaft.

Die Freundschaft der jungen Leute aber scheint auf der Lust zu beruhen; denn die Jugend wird vom Affekt beherrscht und lebt vorwiegend der Freude und der Gegenwart. Mit den Jahren wird aber auch das Lustbringende ein Anderes, daher die Jugendfreundschaften sich schnell schlieszen und lösen. Denn mit dem Lustbringenden schlägt auch die Freundschaft um, und die jugendliche Freude 1156b unterliegt raschem Wechsel. Dann sind die jungen Leute aber auch stark zur Liebe geneigt, sofern in dieser eben Affekt und Lust vorwiegen. Daher lieben und erkalten sie schnell, oft so, dasz sie noch am selben Tage eine Neigung fassen und wieder fahren lassen. So lange dieselbe aber anhält, wollen sie mit dem Freunde zusammen sein und zusammen leben; denn so gestaltet sich bei ihnen das Freundschaftsverhältnis.

Viertes Kapitel.

Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen. Denn sie wünschen einander gleichmäszig Gutes, insofern sie gut sind, und sind gut an sich. Die aber dem Freunde um seiner selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im vollkommenen Sinne, weil sie diese Gesinnung an sich, nicht mitfolgend, haben. Daher bleibt die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind, Tugend aber ist beständig.

In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der nämlichen Weise sind sie lustbringend, sofern der Tugendhafte wie schlechthin so auch einer beim anderen Gefallen erweckt. Denn ein jeder hat Freude an seiner und verwandter Handlungsweise: Tugendhafte aber haben die gleiche oder eine ähnliche Handlungsweise.

Dasz solche Freundschaft beständig ist, hat seinen guten Grund, da in ihr alles zusammentrifft, was unter Freunden vorhanden sein musz. Denn jegliche Freundschaft fuszt auf einem Gute oder einer Lust, die beide dies entweder schlechthin sind, oder blos für den Freund, und setzt auszerdem noch eine gewisse Ähnlichkeit voraus. In ihr aber hat man alles Genannte an und für sich. Denn in ihr stimmt auch sonst alles zusammen, und das schlechthin

Gute ist auch schlechthin lustbringend. Da eben dieses auch das Liebenswerteste ist, so wird auch Liebe und Freundschaft dann am grösten und am besten sein, wenn sie auf ihm, dem schlechthin Guten, fuszt.

Naturgemäsz sind aber derartige Freundschaften selten, da es Männer der bezeichneten Art nur wenige gibt. Auch bedarf es zur Bildung solcher Herzensbünde der Zeit und der Gewohnheit des Zusammenlebens; denn nach dem Sprüchwort kann man sich nicht kennen lernen, wenn man nicht zuvor den bekannten Scheffel Salz mit einander gegessen hat; also kann man auch nicht eher an einander Gefallen finden und Freundschaft schlieszen, als man sich einander als liebenswert erwiesen und bewährt hat. Die sich schnell auf freundschaftlichen Fusz mit einander stellen, wollen wohl Freunde sein, sind es aber nicht, wenn sie nicht zugleich auch liebenswert sind und das von einander wissen. Denn nur der Entschlusz zur Freundschaft, nicht die Freundschaft, kommt schnell zustande.

Fünftes Kapitel.

Diese Freundschaft also ist hinsichtlich der Zeit und der übrigen Bedingungen vollkommen; in ihr wird jedem seitens des anderen in allweg Dasselbe und das Gleiche zu teil, wie es bei Freunden sein musz. Die Freundschaft aber,
1157a die auf der Lust beruht, hat mit dieser Ähnlichkeit. Denn auch die Tugendhaften sind für einander eine Quelle der Lust. Dasselbe gilt von der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft. Denn die Tugendhaften sind einander auch von Nutzen. Aber auch unter solchen Menschen, deren Neigung auf Lust oder Vorteil beruht, haben die Freundschaften den längsten Bestand, wenn jedem von dem anderen das Gleiche, z. B. Lust, zu teil wird, und nicht blos das, sondern auch seitens des gleichen lustbringenden Gegenstandes, wie z. B. im gegenseitigen Verkehre artiger und witziger Männer, nicht wie in dem Verhältnisse zwischen dem Liebhaber und dem Liebling. Hier freuen sich beide nicht über dasselbe, sondern der eine an dem Anblick des Geliebten, der andere an den Dienstleistungen des Liebhabers. Hört aber die Jugendanmut auf, so hat manchmal auch die Liebe ein Ende, da dem einen der Anblick keine Lust mehr gewährt und der andere nicnt mehr die gewohnten Dienste empfängt. Oft dauert aber auch die Freundschaft fort, wenn die beiden im Charakter übereinstimmen, und jeder die Gemütsart des anderen im Verkehr liebgewonnen hat. Diejenigen aber, die in ihren Beziehungen nicht Lust um Lust, sondern Vorteil um Vorteil vertauschen, sind sich weniger Freund und bleiben es auch weniger, vielmehr hören Verhältnisse, die auf dem Vorteil beruhen, mit eben diesem Vorteil auf, weil hier die Liebe nicht der Person galt, sondern lediglich dem eigenen Nutzen.

Um der Lust und des Nutzens willen können auch schlechte Menschen untereinander und gute mit schlechten und die keins von beiden sind, mit jedwedem Freunde sein, um ihrer selbst willen aber offenbar nur die tugendhaften. Denn die schlechten Menschen finden nur darum an einander Gefallen, weil ein Vorteil für sie abfällt. Auch gegen Verleumdung ist nur die Freundschaft der Guten gefeit. Denn man glaubt einem nicht leicht in betreff eines Mannes, den man selbst in langer Zeit bewährt gefunden hat. In dieser Freundschaft herrscht auch das Vertrauen und stete Enthaltung von Kränkungen sowie alles andere, was zur wahren Freundschaft erfordert wird. Dagegen können bei den anderen Freundschaften recht wohl Störungen vorkommen.

Da nämlich die Leute sowohl diejenigen, die der Nutzen zusammenführt, Freunde nennen, wie dies auch die Staaten tun, die sich doch wohl in ihren Bündnissen durch den Vorteil bestimmen lassen, als auch diejenigen, deren Neigung auf der Lust beruht, wie das die Knaben tun, so müssen vielleicht auch wir solche Menschen Freunde nennen, dagegen aber mehrere Arten der Freundschaft aufstellen, und zwar zu oberst und in eigentlichem Sinne die Freundschaft unter Tugendhaften, insofern sie tugendhaft sind, und dann die anderen Freundschaften, insofern sie jener ersten ähnlich sind; denn da ist man sich Freund, insofern als ein Gut oder ein ihm Ähnliches in frage kommt; auch das Lustbringende ist ja für die Liebhaber der Lust ein Gut. Diese beiden Freundschaften treffen aber nicht immer zusammen, und nicht die nämlichen sind um des Nutzens und um der Lust willen Freunde; denn was nur zufällig zusammen trifft, kommt nicht oft verbunden vor.

Sechstes Kapitel.

Da die Freundschaft in diese Arten zerfällt, so werden 1157b
schlechte Menschen der Lust oder des Nutzens wegen Freunde sein, da sie in dem Streben nach diesen Dingen

sich gleich sind, gute aber ihrer selbst wegen, da sie eben als gute Menschen sich lieben. Daher sind sie schlechthin Freunde, jene dagegen mitfolgend und wegen der Ähnlichkeit mit ihnen. Wie aber mit Rücksicht auf die Tugenden die einen habituell, die anderen aktuell gut sind, so ist es auch bei der Freundschaft. Wenn die Freunde zusammen leben, so erfreuen sie sich an einander und tun sich gutes, wenn sie aber schlafen oder räumlich getrennt sind, so betätigen sie zwar ihre Freundschaft nicht, behalten aber den entsprechenden Habitus. Denn die örtliche Trennung hebt nicht die Freundschaft, sondern ihre Betätigung auf. Dauert aber die Trennung lange, so mag sie auch die Freundschaft in Vergessenheit bringen, daher der Ausspruch:

„Oft schon hat die Freundschaft der Mangel an Umgang gelockert." 11)

Auch ältliche Leute und mürrische Gemüter erscheinen als wenig zur Freundschaft geeignet. Denn bei ihnen ist wenig Vergnügen zu holen, und niemand kann es lange bei einem unangenehmen oder auch nur nicht angenehmen Menschen aushalten. Was aber die Natur am meisten flieht, ist ja die Unlust, und was sie am meisten begehrt, die Lust. Das Verhalten derer aber, die an einander Geschmack finden, aber doch nicht mitsammen leben, hat eher den Charakter des Wohlwollens als der Freundschaft. Denn nichts ist Freunden so eigen als das Zusammenleben. Nach dem Nutzen der Freundschaft trachtet der Dürftige, nach dem Zusammenweilen auch der vom Glück Begünstigte, da es für ihn am wenigsten paszt, allein zu stehen. Tägliche Lebensgemeinschaft aber ist nur möglich unter Menschen, die einander angenehm sind und an denselben Dingen Freude haben, und das findet sich in der Freundschaft derer, die zusammen aufgewachsen sind.

Siebentes Kapitel.

Im höchsten Sinne Freundschaft ist also die der Tugendhaften, wie schon oft gesagt worden. Denn für liebens- und begehrenswert gilt das schlechthin Gute oder Lustbringende, für den Einzelnen aber was für ihn solches ist, und der Tugendhafte für den Tugendhaften aus beiden Ursachen zugleich 12).

Das Lieben scheint aber den Charakter eines sinnlichen Gefühls, die Freundschaft den eines Habitus zu haben. Denn ein Lieben gibt es auch gegenüber dem Unbeseelten,

Gegenliebe aber erfordert Willenswahl, und Willenswahl geht von einem Habitus aus. Auch wünscht man denen, die man liebt, um ihrentwillen Gutes, nicht aus sinnlichem Gefühle, sondern aus einem Habitus heraus 13). Wer so den Freund liebt, liebt zugleich was ihm selbst gut ist 14). Denn der Gute wird, zum Freunde geworden, für den ein Gut, dessen Freund er ist. Daher liebt da jeder das, was für ihn selbst gut ist, und vergilt doch auch dem Freunde mit Gleichem durch die Gesinnung, die er für sein Wohlergehen hegt, und die Lust, die er ihm gewährt. Man bezeichnet ja auch die Gleichheit als Freundschaft. Dieses gilt aber am meisten von der Freundschaft der Tugendhaften.

Unter mürrischen Personen aber und ältlichen Leuten 1158a werden Freundschaften um so seltener geschlossen, je launenhafter sie sind, und je weniger ihnen der Umgang mit anderen Freude macht. Denn freundliches Wesen und Geselligkeit scheinen der Freundschaft vorzugsweise eigen zu sein und ihre Entstehung zu bewirken. Daher befreunden jüngere Leute sich schnell, ältere aber nicht. Denn man befreundet sich nicht mit solchen, an denen man keine Freude hat. Dasselbe gilt von den griesgrämigen Personen. Wohl aber können solche Leute einander wohlwollen: sie können sich gutes wünschen und in Nɔtfällen Hülfe leisten. Freunde aber sind sie streng genommen nicht, weil sie nicht zusammenweilen und kein Gefallen an einander finden, was doch ganz besonders zur Freundschaft gehört.

Freund im Sinne der vollkommenen Freundschaft kann man nicht mit vielen sein, so wenig man gleichzeitig in viele verliebt sein kann. Denn solche Freundschaft hat etwas vom Übermasze an sich, und das Übermasz der Neigung ist seiner Natur nach auf einen gerichtet. Auch geschieht es nicht leicht, dasz viele gleichzeitig dem nämlichen in hohem Grade gefallen, und auch das trifft sich wohl nicht leicht, dasz viele tugendhaft sind. Auch musz man vom Charakter des anderen in langem Umgang Erfahrung getan haben, was sehr schwer ist. Wohl aber kann man, wo es Vorteil und Vergnügen gilt, vielen gefallen; denn der Leute, die das bieten können, hat man manche, und Dienste zu erweisen kostet wenig Zeit.

Von diesen zwei Arten der Freundschaft hat wohl die auf der Lust beruhende mehr von eigentlicher Freundschaft an sich, wenn zwei sich gleiches leisten und man an einander oder an denselben Dingen Gefallen hat, dergleichen die Freundschaften der jungen Leute sind: denn

in ihnen ist mehr idealer Sinn, während die Interessenfreundschaft Krämergeist verrät. Auch bedürfen die vom Glück Gesegneten nicht solcher, die ihnen nützlich, sondern solcher, die ihnen angenehm sind. Sie müssen mit anderen zusammenleben; was einem aber widerwärtig ist, mag man eine Zeitlang ertragen, auf die Dauer hält es niemand aus, selbst nicht das sittlich Gute der Tugendübung, wenn es ihm widerwärtig oder beschwerlich ist. Daher suchen die Günstlinge des Glücks solche Freunde, die ihnen angenehm sind. Vielleicht sollten sie auch darauf sehen, dasz die Gesuchten als gute Menschen, ja, als gut und förderlich auch für sie, ihnen angenehm wären. Dann hätte ihre Freundschaft alles, was sie haben soll.

Hochgestellte scheinen zweierlei Freunde zu brauchen: die einen sind ihnen nützlich, die anderen angenehm; beides aber ist nicht oft in einer Person vereint. Sie suchen nämlich weder angenehme Leute, die zugleich tugendhaft wären, noch nützliche für sittlich schöne Zwecke. Vielmehr verlangen sie auf der einen Seite, wenn sie das Angenehme im Auge haben, nur gute Gesellschafter, auf der anderen Seite nur brauchbare Werkzeuge zur Vollführung ihrer Befehle. Das aber findet sich nicht leicht in einer Person zusammen. Wir haben wohl vorhin gesagt, dasz der Tugendhafte angenehm und nützlich zugleich ist. Aber der Mann der Tugend schlieszt mit keinem Freundschaft, der ihn überragt, wenn derselbe nicht gleichzeitig von ihm an Tugend überragt wird. Sonst wäre der Hochstehende ihm nicht insofern gleich, als er auch wieder entsprechend tiefer stände. Solche pflegen aber nicht oft vorzukommen.

Achtes Kapitel.

1158b Die bezeichneten Freundschaften beruhen also auf *Gleichheit* 15). In ihnen leisten und wünschen sich beide Teile dasselbe, oder tauschen eines gegen das andere, wie z. B. Lust gegen Vorteil, ein. Dasz diese Freundschaften geringeren Grades und von geringerer Dauer sind, haben wir schon gesagt. Sie scheinen wegen der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit mit demselben Verhältnis zugleich Freundschaften zu sein und es nicht zu sein. In Anbetracht der Ähnlichkeit mit der auf Tugend beruhenden Freundschaft erscheinen sie als Freundschaften, da die eine Lust gewährt, die andere Nutzen, was beides auch jener eigen ist; insofern die letztere aber über Verleumdung erhaben und beständig ist,

sie dagegen rasch wechseln und auch noch in manchen anderen Stücken von der wahren Freundschaft abweichen, erscheinen sie wieder wegen ihrer Unähnlichkeit mit ihr nicht als Freundschaften.

Es gibt aber noch eine andere Art von Freundschaft, bei der ein Verhältnis der *Überlegenheit* besteht, so die Freundschaft des Vaters mit dem Sohne und überhaupt eines Älteren mit einem Jüngeren, die des Mannes mit der Frau und die eines jeden Vorgesetzten mit dem Untergebenen 16). Diese Freundschaften sind auch unter sich verschieden; die Freundschaft der Eltern mit ihren Kindern ist nicht die nämliche wie die der Vorgesetzten mit ihren Untergebenen, aber auch die des Vaters mit dem Sohne ist nicht die gleiche wie die des Sohnes mit dem Vater und die des Mannes mit der Frau nicht die gleiche wie die der Frau mit dem Manne. Jede dieser Personen hat nämlich eine andere Tugend und eigentümliche Verrichtung und jede ein anderes Motiv der Liebe, und darum ist auch die Liebe und die Freundschaft jedesmal eine andere. So leisten denn hier beide Teile einander nicht das Gleiche, und man darf das auch nicht verlangen; wenn vielmehr die Kinder den Eltern erweisen was den Erzeugern gebührt, und die Eltern ihren Söhnen was denen, die sie erzeugt haben, zukommt, dann wird die Freundschaft unter solchen beständig und von rechter Art sein. In allen diesen auf einer Überlegenheit beruhenden Freundschaften musz die Liebe eine *verhältnismäszige* sein, musz der Bessere, Nützlichere und sonst Überlegene mehr geliebt werden als lieben 17). Denn dann, wenn beide Teile nach Würden geliebt werden, entsteht gewissermaszen *Gleichheit,* was ja als Grundzug aller Freundschaft gilt.

Neuntes Kapitel.

Mit der Gleichheit hat es aber nicht die nämliche Bewandtnis im Recht und in der Freundschaft. Im Recht steht die Gleichheit nach der Würdigkeit zuerst, und die quantitative Gleichheit folgt auf sie. Dagegen in der Freundschaft steht die quantitative Gleichheit zuerst, und die nach der Würdigkeit folgt auf sie. Man sieht das deutlich, wenn unter verschiedenen Personen ein groszer Abstand bezüglich der Tugend oder Schlechtigkeit, des Wohlstandes oder sonst einer Sache herrscht: da ist man nicht mehr Freund und beansprucht es auch nicht 18). Am klarsten

aber sieht man es an den Göttern, die uns an allen Gütern so sehr überlegen sind 19). Aber auch an den Königen sieht
1159a man es; auch ihre Freundschaft sucht nicht wer tief unter ihnen steht, so wenig wie minderwertige Leute die Freundschaft der Besten und Weisesten beanspruchen.

Eine genaue Bestimmung, wie weit der Unterschied gehen darf, um noch für eine Freundschaft Raum zu lassen, ist freilich nicht möglich: sie kann sich behaupten, wenn ein Teil auch vieles verliert; ist aber der Abstand grosz, wie bei Gott, so kann keine Freundschaft mehr sein 20). Man wirft darum auch die Frage auf, ob nicht etwa Freunde den Freunden die allergröszten Güter miszgönnen, das Glück und die Ehre z. B., unter die Götter versetzt zu werden. Sie wären dann ja ihre Freunde nicht mehr und also auch kein Gut mehr für sie, was der Freund doch ist. Die Lösung ist diese: wenn die Bestimmung, dasz der Freund dem Freunde Gutes um des Freundes willen wünscht, richtig getroffen ist, so liegt ihr die Voraussetzung zugrunde, dasz der Geliebte auf alle Fälle bleibt der er ist, und so wünscht man ihm als Menschen die gröszten Güter; aber nicht alle vielleicht, da jedermann vor allem sich selbst gutes wünscht 21).

In der Regel, scheints, will man aus Ehrgeiz mehr geliebt sein als lieben und ist daher der Schmeichelei zugänglich. Denn der Schmeichler ist ein Freund, der einem untergeordnet ist oder sich so stellt, als ob er es wäre, und als ob er uns mehr liebte als wir ihn. Das Geliebtwerden scheint aber dem Geehrtwerden verwandt zu sein, und das letztere ist es ja, wonach die meisten trachten. Doch scheint man die Ehre nicht an sich, sondern mitfolgend zu begehren. In der Regel freut man sich an der Ehre, die man von Hochgestellten empfängt, aus Hoffnung, da man meint, man werde, wenn man etwas bedarf, es von ihnen erlangen, und so erfreut einen die Ehre als eine Gewähr späterer Wohltat. Diejenigen hinwieder, die nach der Ehre von seiten tugendhafter und urteilsfähiger Personen verlangen, haben dabei den Wunsch, in ihrer eigenen Meinung von sich bestärkt zu werden, und so freut es sie, dasz sie tugendhaft sind, indem sie dem Urteile derer, die es sagen, vertrauen. Dagegen an der Liebe, die man erfährt, erfreut man sich um ihrer selbst willen, und so sieht man denn, dasz sie besser ist als die Ehre, die man empfängt, und dasz die Freundschaft an sich begehrenswert ist.

Sie liegt aber mehr im Lieben als im Geliebtwerden.

Das zeigen die Mütter, deren Freude es ist, zu lieben. Manche Mütter lassen ihre Kinder von anderen ernähren und schenken ihnen bewuszte Liebe, verlangen aber keine Gegenliebe, wenn beides zusammen nicht sein kann, sondern halten sich schon für glücklich, wenn sie nur sehen, dasz es ihren Kindern gut geht, und sie haben sie lieb, auch wenn diese aus Unwissenheit ihnen nichts von dem erweisen, was der Mutter gebührt.

Zehntes Kapitel.

Da aber die Freundschaft mehr im Lieben liegt und diejenigen Lob ernten, die ihre Freunde lieben, so erscheint als die Tugend der Freunde das Lieben, daher die, bei denen das nach Würdigkeit und Verhältnis geschieht, beständige Freunde sind und ihre Freundschaft ebenfalls. 1159b So kann es noch am ehesten geschehen, dasz Ungleiche Freunde sind, weil so unter ihnen Gleichheit hergestellt wird. Gleichheit und Übereinstimmung ist aber Freundschaft, besonders die Übereinstimmung in der Tugend. Da nämlich die Tugendhaften an sich beständig sind, bleiben sie es auch gegen einander und bedürfen so wenig des Schlechten, als sie dazu helfen, ja, sie würden, wenn überhaupt unter Guten davon die Rede sein könnte, es verhindern. Ist es doch den Tugendhaften eigen, weder selbst zu fehlen, noch es ihren Freunden zu gestatten. Die Lasterhaften haben keine Beständigkeit, da sie nicht einmal sich selbst gleich bleiben, doch werden sie auf kurze Zeit Freunde unter sich, da der eine an der Schlechtigkeit des anderen Gefallen findet. Länger dauert die Freundschaft derer, die einander nützlich oder angenehm sind, so lange nämlich, als sie sich gegenseitig Vergnügen oder Vorteile gewähren.

Unter Personen von entgegengesetzten Verhältnissen und Eigenschaften scheint besonders die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft vorzukommen, wie die Freundschaft zwischen dem Reichen und dem Armen, dem Unwissenden und dem Unterrichteten. Denn jeder begehrt nach dem, was ihm mangelt, und gibt dafür anderes als Gegengabe. Man kann dahin auch den Liebhaber und den Liebling, den Schönen und den Häszlichen zählen. Daher machen sich auch die Liebhaber mitunter lächerlich, wenn sie so geliebt sein wollen, wie sie lieben. Das kann man ja vielleicht verlangen, wenn man gleich liebenswert ist; hat man aber nichts derartiges an sich, so ist es lächerlich. Vielleicht

strebt aber auch Entgegengesetztes nicht an sich nach Entgegengesetztem, sondern mitfolgend, und geht das Verlangen eigentlich nach dem Mittleren; denn dieses ist gut. So ist es dem Trockenen nicht gut, wenn es nasz wird, sondern wenn es den Zustand der Mitte gewinnt, ähnlich dem Warmen und so weiter. Doch wollen wir uns hierauf nicht weiter einlassen, da es weniger in den gegenwärtigen Zusammenhang gehört.

Elftes Kapitel.

Man darf aber, wie wir schon eingangs bemerkt haben, wohl annehmen, dasz die Freundschaft es mit denselben Dingen und Personen zu tun hat wie *das Recht*. Denn in jeder Gemeinschaft scheint es, wie ein Recht, so auch eine Freundschaft zu geben. Reden sich doch die Gefährten einer Seereise, die Kriegsgenossen und gleicherweise wer in sonst einer Gemeinschaft steht, als Freunde an. So weit man in Gemeinschaft steht, so weit gibt es eine Freundschaft, weil auch ein Recht. Darum ist das Sprüchwort ein wahres Wort: „Freundesgut, gemeinsam Gut"; denn die Freundschaft besteht in Gemeinschaft.

Unter Brüdern und solchen, die sich wie Brüder sind, ist alles, unter anderen sind nur bestimmte Dinge gemeinsam, teils ihrer mehr teils weniger, wie ja auch die Freundschaften teils enger teils weiter sind. So ist auch
1160a das Recht nicht überall das Gleiche. Das Recht der Eltern gegenüber den Kindern ist ein anderes als das Recht unter Brüdern, das Recht unter engverbundenen Gefährten ein anderes als das unter Mitbürgern, und ähnlich hat jede andere Freundschaft ihr besonderes Recht. Folgerichtig ist auch das Unrecht gegen jede dieser Klassen von Personen ein anderes und wird um so gröszer, je näher einem die Freunde sind, gegen die es sich richtet; so ist es ein gröszerer Frevel, einen Busensfreund seines Geldes zu berauben als einen Mitbürger, einem Bruder nicht zu helfen als einem Fremden, seinen Vater zu schlagen als einen beliebigen anderen Menschen. Dasz das Recht in dieser Weise zugleich mit der Freundschaft wächst, liegt in der Natur der Sache, da beide es mit denselben Personen zu tun haben und sich sachlich gleich weit erstrecken.

Alle Gemeinschaften haben aber Ähnlichkeit mit Teilen der staatlichen Gemeinschaft. Denn man vereinigt sich in ihnen um eines bestimmten Nutzens willen, und um sich

etwas zu verschaffen, was man zum Leben bedarf. Der Nutzen scheint es aber auch zu sein, der die staatliche Gemeinschaft ursprünglich ins Leben gerufen hat und sie seitdem erhält. Denn der Nutzen ist das Ziel der Gesetzgeber, und als Recht bezeichnet man was dem gemeinen Wesen frommt. Die anderen Gemeinschaften nun verfolgen je einen besonderen oder partikulären Vorteil, so die Schiffahrtsgenossen den aus der Seefahrt erwachsenden Gewinn, Gelderwerb und dergleichen, die Kriegsgenossen jenen Gewinn, den der Krieg abwirft; sei es nun Beute oder Sieg oder die Eroberung einer Stadt, worauf sie ausgehen; das Gleiche ist der Fall bei den Angehörigen einer Phyle oder eines Demos.

Einige Gemeinschaften scheinen des Vergnügens halber zu bestehen; so die Kult- und Gastmahlsverbände, die der Opfer und der Geselligkeit wegen da sind. Von allen diesen Verbindungen kann man aber sagen, dasz sie unter der staatlichen Gemeinschaft stehen. Denn diese zielt nicht auf den Nutzen des Augenblicks ab, sondern umfaszt das gesamte Leben (die Zwecke der anderen Verbände aber ordnen sich insgesamt dem Staatszwecke unter, und das gilt auch von Geselligkeitsvereinen nach Art der eben genannten) *). Man bringt da Opfer dar, findet sich im Anschlusz daran freundschaftlich zusammen und weisz so gleichzeitig die Götter zu ehren und sich selbst eine angenehme Erholung zu verschaffen. Man scheint nämlich die alten Opfer und Festversammlungen als eine Art Erstlingsfeier auf die Zeit nach dem Einbringen der Früchte verlegt zu haben, weil man da am meisten Muze hatte.

So sieht man denn, *dasz alle Gemeinschaften Teile der staatlichen Gemeinschaft sind.* Nach ihnen aber müssen sich je und je die entsprechenden *Freundschaften* richten.

Zwölftes Kapitel.

Der Staat aber hat drei Arten oder Formen, und es gibt ebensoviele Ausartungen, gleichsam Verderbnisse dieser Formen. Die Staatsformen sind das Königtum, die Aristokratie und drittens die auf dem Zensus beruhende Verfassung, die man eigentlich als Timokratie bezeichnen

*) Der Text scheint verderbt. Die Parenthese soll das etwa Ausgefallene geben.

sollte, die aber meistens Verfassung schlechthin oder Freistaat genannt wird.

Von diesen ist die beste das Königtum, die schlechteste die Timokratie. Die Ausartung des Königtums ist die
1160b Tyrannis, die Gewaltherrschaft. Beide sind Alleinherrschaften, aber sehr stark von einander verschieden. Der Tyrann ist auf seinen eigenen Vorteil bedacht, der König auf das Wohl seiner Untertanen. Denn König kann nur sein wer sich selbst genügt und durch den Besitz aller Güter die anderen überragt. So ausgestattet bedarf er niemandes und sucht, nicht was ihm, sondern was den Untertanen frommt. Wäre er nicht so ausgestattet, so wäre er nur ein durch das Loos gewählter König. Die Tyrannis ist das Gegenteil vom Königtum. Denn der Tyrann verfolgt seinen eigenen Vorteil. Auch ist es bei ihr so recht augenscheinlich, dasz sie die schlechteste Staatsform ist; das aber ist das Schlechteste, was das Gegenteil vom Besten ist.

Das Königtum geht in Tyrannis über, insofern diese eine Entartung der Monarchie, der Alleinherrschaft, ist und ein nichtswürdiger König zum Tyrannen wird. Die Aristokratie aber geht in Oligarchie über durch die Schlechtigkeit der Machthaber, die die Güter des Staats wider Verdienst verteilen, alles oder das meiste davon für sich behalten, die Ämter immer in die gleichen Hände legen und den Reichtum als das höchste Glück ansehen. Da regieren also Wenige und Schlechte an stelle der Tugendhaftesten und Tüchtigsten. Die Timokratie endlich geht in die Demokratie über; denn diese beiden grenzen aneinander. Auch die Timokratie nämlich überträgt die Herrschaft an die Menge und alle, die die Bedingung des Zensus erfüllen, hält sie als gleich. Die Demokratie ist am wenigsten schlecht, weil sie sich nur wenig von der richtigen Staatsform der Timokratie entfernt. Das ist also meistens die Weise, in der die Staatsformen wechseln, weil so der Übergang von der einen Form in die andere mit den geringsten Änderungen verknüpft ist und am leichtesten zustande kommt.

Zu diesen Staatsformen lassen sich nun im Familienleben Gegenstücke und gleichsam Beispiele nachweisen. Das Gemeinschaftsverhältnis des Vaters zu seinen Söhnen hat die Form des Königtums, da dem Vater seine Kinder am Herzen liegen, daher auch Homer den Zeus Vater nennt. Das Königtum will ja eine väterliche Herrschaft sein. Bei den Persern dagegen ist die Herrschaft des Vaters tyrannisch,

da bei ihnen der Vater seine Söhne als Sklaven behandelt. Ebenfalls tyrannisch ist das Verhältnis des Herrn zu seinen Sklaven, indem bei diesem der Vorteil des Herrn maszgebend ist. Hier freilich erscheint die Gewaltherrschaft richtig, die persische aber ist verkehrt. Denn die Herrschaft musz je nach den Personen, die ihr unterstehen, verschieden sein. Das Verhältnis von Mann und Frau erscheint als aristokratisch. Denn der Mann herrscht gebührender Weise, und zwar auf dem dem Manne zustehenden Gebiete, und überläszt dagegen der Frau was sich für diese schickt. Will der Mann aber in allem gebieten, so verkehrt er das naturgemäsze Verhältnis in Oligarchie, weil er das wider Gebühr tut, nicht insofern er der Bessere ist. Zuweilen aber, wenn die Frauen Erbtöchter sind, herrschen sie. Da
1161a entscheidet denn nicht die Tugend über die Gewalt, sondern Reichtum und Macht, wie in den Oligarchien. Der timokratischen Verfassung gleicht das Verhältnis unter Brüdern: sie sind einander gleichberechtigt, auszer insoweit sie im Alter verschieden sind; ist daher der Abstand im Alter grosz, so ist die Freundschaft zwischen ihnen keine brüderliche mehr. Die Demokratie findet sich vorzüglich in den Häusern, wo der Herr fehlt — denn da sind alle gleich —, und wo das Oberhaupt schwach ist und jeder tut, was ihm gefällt.

Dreizehntes Kapitel.

Gemäsz einer jeden Staatsverfassung gibt es nun eine entsprechende Freundschaft, weil auch ein Recht; beim Könige gegenüber seinen Untertanen jene, die auf überwiegendem Wohltun beruht. Der König ist der Wohltäter seiner Untertanen, wenn anders er in edler Gesinnung für sie sorgt, dasz es ihnen wohl ergehe, wie ein Hirt für seine Schafe. Darum hat auch Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker genannt. Dieser Art ist auch die väterliche Freundschaft, nur dasz sie sich von der königlichen durch die Grösze der Wohltaten unterscheidet. Denn dem Vater danken die Kinder das Dasein, das als das gröszte gilt, die Ernährung und Erziehung. Das gleiche Verdienst schreibt man den Vorfahren zu, und es ist die Natur selbst, die dem Vater die Herrschaft über die Kinder, den Vorfahren die über die Nachkommen und dem Könige die über die Untertanen zuweist. Diese Freundschaften beruhen auf Überlegenheit, daher *werden auch die Eltern geehrt*.

Und deshalb ist auch das Recht unter solchen Freunden nicht dasselbe, sondern es bestimmt sich nach Verhältnis und Würdigkeit, weil gleiches von der Freundschaft gilt. Die Freundschaft ferner des Mannes mit der Frau ist dieselbe wie die in der Aristokratie. Sie richtet sich nach den Vorzügen jedes Teils und gesteht dem Besseren das gröszere Gut zu, und doch jedem das Gebührende; und gleiches gilt von dem Rechte. Die Freundschaft zwischen Brüdern aber gleicht der zwischen Hetären, d. h. gemeinsam erzogenen Genossen. Denn sie sind einander gleich an Stellung und Alter, und die so sind, stimmen auch meistens in Gemütsanlage und Charakter überein. Mit ihr kann daher die Freundschaft verglichen werden, der man in der Timokratie begegnet. Denn die Bürger eines Verfassungsstaates beanspruchen gleiches Recht und gleichen Wert; somit ist die Herrschaft gleichmäszig unter sie verteilt, und danach gestaltet sich denn auch ihre Freundschaft.

In den Auswüchsen oder Ausartungen dieser Staatsformen aber findet sich wie nur wenig Recht und Gerechtigkeit, so auch nur wenig Freundschaft, am wenigsten in der ärgsten, der Tyrannis; in ihr trifft man wenig oder gar keine Freundschaft an; denn wo Herrscher und Beherrschter nichts gemeinsam haben, da ist, weil kein Recht, auch keine Freundschaft, sondern nur ein Verhältnis wie das des Werkmeisters zu seinem Werkzeuge, der Seele zum Leibe
1161b und des Herrn zum Sklaven. Denn all dies ist zwar Gegenstand der Fürsorge für den, der es zu seinem Dienste verwendet, aber ein Freundschaftsverhältnis gibt es zum Leblosen so wenig wie ein Rechtsverhältnis. Aber auch nicht zu einem Pferd oder Ochs, oder zu einem Sklaven, insofern als er Sklave ist. Denn hier fehlt jedes Gemeinsame: der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave. Sofern er also Sklave ist, ist keine Freundschaft mit ihm möglich, wohl aber sofern er Mensch ist. Denn jeder Mensch, kann man sagen, steht im Rechtsverhältnis zu jedem Menschen, der Gesetz und Vertrag mit ihm gemeinsam haben kann, und damit ist auch die Möglichkeit eines Freundschaftsbandes gegeben, insofern der Sklave ein Mensch ist. Auch in der Tyrannis ist also Freundschaft und Recht nur wenig zu finden, in der Demokratie aber noch am meisten. Denn wo man sich gleich steht, hat man vieles gemeinsam.

Vierzehntes Kapitel.

Jede Freundschaft beruht also, wie gesagt, auf Gemeinschaft. Dabei lassen sich die *verwandtschaftliche* Freundschaft und die *hetärische*, d. h. die Freundschaft unter solchen, die mit einander aufgewachsen sind, als besondere Arten abscheiden. Dagegen trägt die Freundschaft unter Mitbürgern, Stammesgenossen, Reisegefährten u. s. w. mehr das Gepräge *äuszerer Vereinigung*, da sie gleichsam auf Vertrag zu beruhen scheint. Dahin kann man auch das Verhältnis unter Gastfreunden rechnen.

Auch die *verwandtschaftliche* Freundschaft hat offenbar wieder viele Arten, doch hängt sie ihrem ganzen Umfange nach von der *väterlichen* Freundschaft ab. Die Eltern lieben nämlich ihre Kinder wie ein Stück von sich selbst und die Kinder hinwieder ihre Eltern als die, denen sie ihr Dasein verdanken. Die Eltern wissen aber besser, wer als Kind von ihnen abstammt, als die Kinder, dasz sie von ihnen abstammen. Und der Erzeuger steht dem Erzeugten näher, als das Werk seinem Urheber und das Gezeugte seinem Erzeuger steht. Denn was von einem herkommt, gehört dem zu eigen, von dem es ist, wie jedem Menschen seine Zähne, seine Haare oder sonst was zu eigen gehören, dem Erzeugten aber gehört der Erzeuger nicht zu eigen, oder doch weniger. Aber auch die Länge der Zeit begründet einen Unterschied, indem die Eltern ihre Kinder gleich von ihrer Geburt an lieben, diese aber jene erst im Verlauf der Zeit, wenn sie Verstand bekommen oder doch schon so weit beobachten, dasz sie ihre Eltern von anderen Leuten unterscheiden. Daraus sieht man auch, warum die Mütter ihre Kinder mehr lieben als die Väter.

Die Eltern lieben nun ihre Kinder gleichsam als sich selbst — denn die von ihnen abstammen, sind durch die Trennung so zu sagen ihr anderes Selbst —, und die Kinder ihre Eltern, als von ihnen geboren; die Geschwister lieben sich unter einander, weil sie von denselben Eltern geboren sind. Denn da sie mit ihnen ein und dasselbe sind, sind sie es auch unter sich, daher man sagt: dasselbe Blut, derselbe Stamm und dergleichen. So sind sie denn, wenn auch in getrennten Personen, gewissermaszen dasselbe Wesen. Zu ihrer Freundschaft hilft auch viel, dasz sie zusammen aufwachsen und gleichaltrig sind; denn „gleich und gleich" heiszt es, und gleiche Sitten machen treue Gefährten, daher auch die brüderliche Freundschaft der unter Jugendgenossen ähnlich ist.

1162a Vettern und sonstige Verwandte sind von den Brüdern her mit einander verbunden. Denn sie sind darum verwandt, weil sie letzthin denselben Ursprung haben. Die einen stehen sich näher, die anderen ferner, je nachdem der gemeinsame Stammvater ihnen näher oder ferner steht.

Das Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern ist, wie das der Menschen zu den Göttern, eine Freundschaft mit dem Guten und Überlegenen. Denn die Eltern haben ihren Kindern die gröszten Wohltaten erwiesen: sie haben ihnen das Dasein geschenkt und sie ernährt und später für ihre Erziehung Sorge getragen. Auch die Lust und der Nutzen ist in dieser Freundschaft um so gröszer als in der unter Fremden oder Nichtverwandten, je enger die Lebensgemeinschaft ist, die hier beide Teile mit einander unterhalten.

In der brüderlichen Freundschaft finden sich alle Eigenschaften der hetärischen, besonders wenn die Brüder gleichmäszig brav und sich auch sonst ähnlich sind. Denn Brüder stehen sich besonders nahe und lieben sich von Geburt an; als Kinder derselben Eltern, mit einander aufgewachsen und nach denselben Grundsätzen erzogen, sind sie gleicher Denkungsart und Charakterrichtung, und die Erprobung in der Länge der Zeit ist bei ihnen die stärkste und zuverlässigste.

Analog liegt das Freundschaftsverhältnis unter den sonstigen Verwandten.

Zwischen *Mann* und *Frau* scheint von Natur aus ein Verhältnis der Freundschaft oder der Liebe zu bestehen. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zur ehelichen als zur bürgerlichen Gemeinschaft bestimmt, da die Familie früher und notwendiger ist als der Staat und die Fortpflanzung allen Sinnenwesen gemeinsam ist. Bei den übrigen Lebewesen nun beschränkt sich die Gemeinschaft und der Verkehr auf eben dieses letztere, die Menschen aber werden nicht blos durch die Fortpflanzung, sondern auch durch die Bedürfnisse des Lebens zusammengeführt. Die Aufgaben und Verrichtungen der beiden Geschlechter sind von vornherein geteilt und bei dem Manne andere als bei der Frau. Und so sind sie sich gegenseitig genug, indem jedes seine besonderen Gaben in den Dienst der Gemeinschaft stellt. Darum ist in dem ehelichen Verhältnis auch das Nützliche und das Angenehme gleichermaszen anzutreffen. Diese Annehmlichkeit kann aber auch in der Tugend ihren Grund haben, wenn die Gatten brav sind, da jeder Eheteil seine eigentümliche Tugend besitzt, und das kann für sie eine

Quelle der Lust sein. Ein weiteres Band zwischen den Ehegatten scheinen die Kinder zu bilden, daher kinderlose Ehen sich leicht lösen. Denn die Kinder sind ein beiden gemeinsames Gut, und das Gemeinsame hält zusammen. Die Frage aber, wie der Mann mit der Frau und überhaupt der Freund mit dem Freunde zusammenleben musz, scheint nichts anderes zu bedeuten als die Frage nach der Beschaffenheit des hier obwaltenden Rechtsverhältnisses. Denn das Recht ist offenbar nicht dasselbe unter Freunden und unter Fremden oder Jugendgefährten oder Mitschülern.

Fünfzehntes Kapitel.

Da es, wie im Eingang gesagt worden, drei Arten der Freundschaft gibt, und in jeder die Freunde einander entweder gleich oder überlegen sind — denn es können ebensowohl gleich Gute mit einander Freund werden als der Bessere mit dem Schlechteren, und ebenso gleich und 1162b ungleich Angenehme, und bei den auf den Nutzen berechneten Freundschaften solche, die einander gleichen, und solche, die einander ungleichen Nutzen gewähren —, so müssen die Gleichen *nach Gleichheit* im Lieben und in allem es einander gleich tun, die Ungleichen aber *nach Verhältnis* das Übermasz auf der anderen Seite wettmachen.

Dasz aber Klagen und Vorwürfe entweder ausschlieszlich oder doch vorwiegend in der Interessenfreundschaft vorkommen, ist leicht verständlich. Diejenigen, die ihre Tugend zu Freunden gemacht hat, sind von dem Eifer beseelt, einander nur gutes zu erweisen; denn das ist der Tugend und der Liebe eigen. Bei einem solchen Wetteifer aber sind Klagen und Zwiste gar nicht möglich. Niemand ist dem gram, der ihn liebt und ihm gutes tut, sondern wenn er vornehm gesinnt ist, vergilt er ihm mit gleicher Wohltat. Der aber mehr leistet, als er empfängt, wird doch dem Freunde keinen Vorwurf machen, wenn er selbst erlangt, was er begehrt; denn beide Teile streben nach dem Guten. Auch wo man um der Lust willen Freundschaft hält, werden nicht manche Klagen vorkommen. Denn beide Freunde erreichen zugleich was sie begehren, wenn ihnen der gegenseitige Verkehr Freude macht. Es wäre doch auch lächerlich, wenn jemand einem anderen einen Vorwurf darüber machen wollte, dasz ihm sein Umgang keine Unterhaltung gewähre, da es ihm ja freisteht, den Verkehr mit ihm aufzugeben. Dagegen kommt es in der Interessen-

freundschaft naturgemäsz oft zu Klagen und Vorwürfen. Denn da hier der Vorteil die Leute zusammenführt, so begehren sie immer mehr und meinen weniger zu bekommen, als ihnen gebührt, und schimpfen, dasz ihnen nicht soviel zugestanden werde, als sie gerechter Weise forderten; und der Wohltuende vermag nicht soweit Genüge zu leisten, als die Forderungen des Empfängers der Wohltat gehen.

Man darf aber annehmen, dasz, wie es ein doppeltes Recht gibt, ein ungeschriebenes und ein gesetzliches, so auch die Interessenfreundschaft teils ethischer teils legaler Natur ist. Die Klagen kommen nun meistens daher, dasz Leistung und Gegenleistung nicht beiderseits im Sinne derselben Freundschaft erfolgt. Die legale Freundschaft ist die auf ausdrückliche Bedingungen eingegangene, teils die ganz gemeine, wo Leistung und Gegenleistung Zug um Zug erfolgt, teils die von vornehmerer Form, wo die Gegenleistung später erfolgen soll, doch so, dasz Leistung und Gegenleistung kontraktlich bestimmt werden. Hier ist die Verpflichtung deutlich und dem Streit entzogen, und die Freundschaft kommt nur so weit in betracht, dasz sie einen Aufschub der Leistung gestattet. Daher gibt es mancherorts in solchen Dingen kein Rechtsverfahren, indem man meint, dasz diejenigen, die auf Treu und Glauben Verbindungen eingehen, sich vertragen müssen. Die ethische Freundschaft dagegen wird nicht auf ausdrückliche Bedingungen gestellt, vielmehr gibt sich in ihr jede Leistung, sei es eine Schenkung oder sonst was, als eine Bekundung der Freundschaft; man rechnet aber darauf, gleich viel oder noch mehr zu empfangen, weil man tatsächlich nicht geschenkt, sondern nur geliehen hat, und erfolgt nun die Gegenleistung nicht in eben der Weise wie die Leistung, so kommt es zu Klagen, und zwar deshalb, weil alle oder doch die meisten Menschen zwar das sittlich Schöne wollen, aber das Nützliche vorziehen. Sittlich schön aber ist es, gutes zu tun,
1163a nicht um gutes dafür zu empfangen, nützlich aber, sich gutes antun zu lassen.

Wer also kann, musz nach dem Werte des Empfangenen vergelten, und zwar freiwillig, weil man niemanden zumuten darf, einem wider Willen Freund und Wohltäter zu sein. Man tue also lieber, als habe man sich von vornherein in dem anderen geirrt und Wohltat angenommen, wo es nicht am Platze war, nämlich nicht von einem Freunde und nicht von einem, der in Freundesgesinnung handelte, und daher gleiche man seine Verbindlichkeit ganz so aus,

als hätte man die Wohltat nur unter der ausdrücklichen Bedingung solcher Ausgleichung angenommen. Ja, man wird gut tun, gerade heraus zu sagen, man wolle Vergeltung leisten, wenn man könne; wenn man es aber nicht kann, so wird selbst der andere Teil es nicht verlangen. Das Ergebnis ist also: wenn man dazu im stande ist, so musz man die empfangene Leistung erwidern. Von Anfang an aber möge man wohl zusehen, von wem und unter welchen Bedingungen man eine Wohltat empfängt, damit man sie hiernach entweder annehme oder ablehne.

Hier entsteht der Zweifel, ob man die Gegenleistung nach dem Nutzen, den die Leistung für den Empfänger hatte, bemessen und einrichten soll, oder nach dem Werte, den die Leistung für den Geber hatte. Denn die Empfänger verkleinern die Sache und wollen nur solches erhalten haben, was für die Geber ein kleines war, und was man auch von anderen hätte haben können. Die Geber aber wollen umgekehrt das höchste ihnen mögliche geleistet haben, was kein anderer gekonnt hätte, und das in Gefahren und gefährlichen Bedrängnissen. Sollte nun, da es sich um eine Interessenfreundschaft handelt, nicht der Nutzen, den die Leistung für den Empfänger hatte, der richtige Maszstab sein? Er ist ja der Bedürftige und der andere hilft seinem Bedürfnisse in der Meinung ab, dasz er gleiches dafür empfangen werde. Die Hülfe ist also so grosz geworden als der Nutzen des Empfängers, und so hat er dem Geber soviel zu vergelten, als er Hülfe erfahren, oder auch mehr, da dies sittlich schöner ist.

Bei Freundschaften, die auf der Tugend beruhen, gibt es keine Klagen und gilt als Maszstab die Absicht des Gebers. Denn bei der Tugend und Sittlichkeit liegt das Entscheidende in der Absicht.

Sechszehntes Kapitel.

Zu Differenzen kommt es auch in den auf Überlegenheit beruhenden Freundschaften. Jeder verlangt da, mehr zu bekommen, und wenn das geschieht, löst sich die Freundschaft auf. Der Bessere meint, ihm gebühre es, mehr zu erhalten, da dem Guten und Tüchtigen mehr zugeteilt werde; dasselbe meint der, der mehr Nutzen gewährt. Wer nichts leiste, so heiszt es, dürfe auch nicht das gleiche haben; es sei ein Ehrendienst, wie man ihn wohl dem Staate leistet, aber kein Freundesverhältnis,

wenn die Beweise der Freundschaft sich nicht nach dem Werte der Leistungen richteten. Nämlich man stellt sich vor, es müsse in der Freundschaft zugehen wie bei einem gemeinschaftlichen Handel, wo auf den gröszeren Einsatz auch der gröszere Gewinn trifft. Der Bedürftige dagegen und der minder Gute und Tüchtige nimmt die Sache umgekehrt: er denkt, ein guter Freund sei verpflichtet, dem bedürftigen Freunde zu helfen. Denn, so sagt man, was nützt es, einem trefflichen oder einfluszreichen Mann befreundet zu sein, wenn man keinen Vorteil davon haben soll?

1163b Hier kann man nun den Anspruch beider Teile für begründet ansehen und sagen, dasz jeder auf Grund des Freundschaftsverhältnisses dem anderen mehr leisten musz; aber der Gegenstand dieses Mehr kann nicht derselbe sein, vielmehr gebührt dem überlegenen Teil mehr Ehre, dem bedürftigen mehr Gewinn. Denn der Lohn der Tugend und Wohltat ist die Ehre; was aber der Bedürftigkeit Hülfe bringt, ist der Gewinn. Dasz dem so ist, zeigt sich auch im staatlichen Leben: wer der Gemeinschaft nichts gutes leistet, genieszt auch keine Ehre. Denn was das Gemeinwesen gewähren kann, wird dem zuteil, der um das Gemeinwesen sich verdient macht, das aber ist die Ehre. Es geht nämlich nicht an, dasz einer vom Gemeinwesen Geldvorteil und Ehre zugleich erhält, und ebenso erträgt es niemand, in allen Stücken zu kurz zu kommen. Wer darum bei dem Gelde zu kurz gekommen ist, wird durch Ehre entschädigt, und wer gern Geschenke nimmt, erhält Geld. Denn das Verhältnismäszige stellt den Ausgleich her und erhält die Freundschaft, wie wir gesagt haben. In dieser Weise müssen also auch die Beziehungen unter ungleichen Freunden geregelt werden, und wer aus der Freundschaft materielle Vorteile zieht oder durch sie in der Tugend und Tüchtigkeit gefördert wird, der musz es dem anderen mit Ehre vergelten, so viel als er kann. Denn die Freundschaft verlangt nur das Mögliche, nicht das Gebührende. Letzteres ist auch gar nicht in allen Verhältnissen möglich, wie z. B. bei der Ehre, die den Göttern zu erweisen ist und den Eltern; da kann niemand nach Würden vergelten, und wer ihnen gegenüber nur nach Kräften seine Schuldigkeit tut, gilt für rechtschaffen.

Darum musz es auch als unstatthaft gelten, dasz ein Sohn sich von seinem Vater lossagt, wohl aber darf ein Vater sich von seinem Sohne lossagen. Denn wer schuldet,

musz bezahlen, der Sohn aber kann mit allem, was er tut, die empfangenen Wohltaten nicht nach Würden vergelten, und so bleibt er immer in der Schuld. Dem Schuldherrn dagegen steht es frei, den Schuldner aus der Pflicht zu entlassen, mithin auch dem Vater. Gleichzeitig kommt hier in betracht, dasz vielleicht kein Vater sich von seinem Sohne trennt, wenn derselbe nicht ein ausgesucht lasterhafter Mensch ist. Denn abgesehen von der natürlichen Liebe und Freundschaft, ist es den Menschen angetan, eine Hilfe nicht von sich zu stoszen. Wenn der Sohn dagegen nichtswürdig ist, so erscheint ihm die seinem Vater zu leistende Hilfe als etwas, dem man sich entziehen oder wofür man sich doch nicht besonders erwärmen musz. Denn Gutes empfangen wollen alle, aber gutes zu tun hütet man sich, weil es nichts einbringt.

So viel über diese Dinge.

NEUNTES BUCH.

ERSTES KAPITEL 1).

In allen ungleichartigen Freundschaften stellt wie gesagt das Verhältniszmäszige den Ausgleich her und erhält die Freundschaft; so empfängt auch im bürgerlichen Verkehr der Schuster für die Schuhe eine entsprechende Gegenleistung, desgleichen der Weber und die sonstigen Handwerker 2). Hier ist nun freilich ein gemeinsames Masz an dem Gelde gegeben, und so wird alles auf dieses zurückgeführt und danach bemessen 3). Dagegen in Liebesverhältnissen beklagt sich mancher Liebhaber, der vielleicht gar nichts Liebenswürdiges an sich hat, dasz er trotz seiner übergroszen Liebe keine Gegenliebe finde, und mancher Liebling beklagt sich, dasz der andere ihm zuerst alles versprochen habe und nun nichts halte. Dies kommt da vor, wo der eine der Lust, der andere des Nutzens wegen Freundschaft hält, und beide finden, dasz sie ihre Absicht nicht erreichen. Denn wenn die Freundschaft darauf beruht, so musz es zur Trennung kommen, sobald ihnen das nicht zuteil wird, weswegen sie sich liebten. Ihre Neigung galt ja nicht ihnen selbst, sondern dem, was sie besaszen, und was nicht von Dauer war, daher auch ihre Freundschaft die gleiche Beschaffenheit haben muszte. Dagegen die Freundschaft, die auf dem Charakter beruht, die an sich Freundschaft ist, hat wie gesagt, festen Bestand.

1164a

Indessen kommt es auch zu Zerwürfnissen, wenn einem der Freunde statt dessen. was er begehrt, etwas anderes zuteil wird. Denn erlangt er nicht was er wünscht, so ist es, wie wenn er gar nichts erhielte. So ging es jenem Citherspieler, dem jemand versprochen hatte, je besser er spiele, desto höher werde seine Belohnung sein: als er

am anderen Tage um Erfüllung des Versprechens anhielt, antwortete ihm jener, er habe Lust für Lust bezahlt. Wenn hier jeder von beiden dies gewollt hätte, so wäre die Sache in Ordnung gewesen; war es aber dem einen um Unterhaltung, dem anderen um Gewinn zu tun und hat jener seinen Zweck erreicht, dieser ihn verfehlt, so sieht es mit der Beobachtung der getroffenen Übereinkunft übel aus 4). Denn man hat doch seine Absicht auf das gerichtet, was man gerade nötig hat, und das wird denn auch das Motiv zu jener Leistung gewesen sein, deren wir Meldung getan.

Wer von beiden hat aber den Lohn festzusetzen, derjenige, der zuerst gibt, oder derjenige, der zuerst empfängt? Wer zuerst gibt, scheint damit gewisz die Vergütung dem anderen anheimzustellen. So soll es auch *Protagoras* 5) gemacht haben: wenn er irgend etwas gelehrt hatte, liesz er den Schüler sein erlangtes Wissen abschätzen und nahm nach dessen Schätzung seinen Lohn. In solchen Fällen aber sagt vielen mehr das Wort zu: „dem Manne sein Lohn" 6). Die aber im voraus sich bezahlen lassen und hernach, weil sie zu viel versprochen haben, ihr Wort nicht halten können, verfallen gerechtem Tadel, weil sie nicht dasjenige leisten, wofür sie sich anheischig gemacht. So sind vielleicht die Sophisten zu handeln gezwungen, weil ihnen niemand für das, was sie wissen, Geld geben würde. Diejenigen also, die das nicht leisten, wofür sie bezahlt worden sind, unterliegen billig dem Tadel.

Wo aber keine Verständigung über die Dienstleistung stattfindet, da kommt es, wie schon bemerkt worden ist, in dem Falle, dasz der eine Teil dem anderen in ganz uneigennütziger Absicht dient, zu keinerlei Klagen. Eine solche Freundschaft ist nämlich die auf Tugend beruhende. Hier musz die Gegenleistung nach der Absicht des anderen Teils bemessen werden; denn so geziemt es sich für einen Freund und für die Tugend. Dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen einem Lehrer der Philosophie und seinen Schülern. Der gebührende Dank läszt sich da nicht in Geld abschätzen, und einen würdigen Lohn gibt es da nicht, sondern es wird, wie bei den Göttern und Eltern genügen, wenn der Einzelne tut was er kann. Ist aber der Dienst nicht von dieser Art, sondern auf Gegendienst berechnet, so ist es wohl das beste, wenn die Gegenleistung in einer Weise erfolgt, die beide Teile für angemessen halten. Sollte dies aber nicht gehen, so musz es nicht

1164b

blos als notwendig, sondern auch als gerecht erscheinen, dasz der Empfänger des Dienstes seinen Wert festsetzt. Denn wenn er dem anderen soviel leistet, als er Nutzen von ihm gezogen, oder als er für den Genusz gegeben hätte, der ihm durch ihn zu teil geworden, so hat er ihm den gebührenden Ersatz geleistet. So geht es ja offenbar auch bei Kauf und Verkauf zu. Mancherorts bestehen aber auch Gesetze, dasz kein Rechtshandel über ein freies Verhältnis geführt werden darf. Hierbei ist die Erwägung maszgebend, dasz man mit einem Mann, dem man sein Vertrauen schenkte, sich auch ebenso auseinander setzen müsse, wie man sich mit ihm eingelassen habe. Denn es erscheint den Gesetzgebern als billig, dasz derjenige eine Sache abschätzt, dem sie von vornherein im Vertrauen zugewendet wurde, nicht der andere, der ihm die Sache überliesz. Schätzen doch meistenteils wer eine Sache hat und wer sie haben möchte, dieselbe nicht gleich, sofern jeder sein Eigentum und das, was er hergibt, hoch bewertet. Und dennoch findet der Austausch zu dem Preis statt, den der Empfänger bestimmt. — Man musz aber den Wert einer Sache nicht danach abmessen, wie man sie schätzt, wenn man sie hat, sondern danach, wie man sie schätzte, bevor man sie hatte.

Zweites Kapitel.

Schwierig sind auch Fragen wie die folgenden, ob man seinem Vater alles gewähren und ihm in allem folgen müsse, oder ob man in Krankheitsfällen dem Arzte folgen und bei der Wahl eines Feldherrn einem kriegstüchtigen Manne seine Stimme geben solle; ebenso, ob man einem befreundeten Manne mehr Dienste leisten müsse als einem tugendhaften und tüchtigen, und ob man Liebe und Gunst eher einem Wohltäter wieder erweisen als einem lieben Gefährten zuvor erweisen müsse, wenn beides zusammen nicht möglich ist. Alle solche Fragen genau zu entscheiden, ist gewisz nicht leicht, da hier viele und mannigfache Unterschiede auftreten, je nachdem die fragliche Sache grosz oder klein und die betreffende Handlung mehr sittlich schön oder mehr notwendig ist. So viel indessen steht auszer Zweifel, dasz man nicht Einem alles gewähren solle, und ebenso, dasz meistens die Pflicht, empfangene Wohltaten zu vergelten, der Pflicht, Gefährten gefällig zu sein, vorangeht, indem die Wohltat einem Darlehen verglichen werden

kann, auf das der Glaübiger ein gröszeres Recht hat als der Gefährte. Aber vielleicht gilt selbst das nicht für alle Fälle. Es fragt sich z. B.: musz einer, der aus Raüberhänden losgekauft worden ist, seinen Befreier, wer er auch sei, wieder loskaufen und ihm selbst, wenn er nicht gefangen ist, aber das Lösegeld wieder haben will, es zurückzahlen, oder musz er zuerst seinen gefangenen Vater loskaufen? 1165a Man sollte doch meinen, da sei man noch eher verpflichtet, den Vater loszukaufen als sich selbst.

Wie gesagt nun, im allgemeinen gilt die Regel, dasz man vor allem seine Schuld bezahlen musz; wenn aber in einem freiwilligen Dienste das sittlich Schöne oder die Notwendigkeit überwiegt, so musz man zugunsten dieser Momente von der Regel abweichen. Denn manchmal entspricht es nicht einmal der Forderung der Gleichheit, wenn man einen empfangenen Dienst erwiedert, wenn nämlich jemand einem Manne, dessen Rechenschaft ihm bekannt ist, gutes erwiesen hat, und ihm dann der andere, obschon er ihn für schlecht hält, vergilt. Man darf ja mitunter nicht einmal einem Menschen, der einem geborgt hat, wieder borgen; denn er hat im Vertrauen, das Geld wiederzubekommen, einem rechtlichen Manne geborgt, während man die Zurückzahlung von einem gewissenlosen Menschen nicht erwarten kann. Verhalte sich nun die Sache wirklich so, oder habe man blos so gemeint, so trägt das nicht viel aus; denn im ersten Falle ist die Würdigkeit beider Teile nicht gleich, und im zweiten Falle handelt man wenigstens nicht unvernünftig. Man sieht also hier unseren oft wiederholten Satz bestätigt, dasz die Erörterungen über die menschlichen Affekte und Handlungen keinen höheren Grad von Bestimmtheit zulassen als ihr Gegenstand.

Dasz man nun nicht allen dasselbe schuldet, und auch seinem Vater nicht alles hinzugeben braucht, wie man ja auch dem Zeus nicht alles opfert, unterliegt keinem Zweifel. Da vielmehr Eltern, Brüder, Jugendgenossen und Wohltäter verschiedene Ansprüche haben, so musz man jedem das grade ihm Gebührende und Angemessene erweisen. Und so verfährt man auch in der Tat. Zu Hochzeiten lädt man die Verwandten ein; denn mit ihnen teilt man das Geschlecht und darum auch das Interesse an den das Geschlecht berührenden Handlungen. Ebendeshalb meint man auch, dasz sich zu Bestattungsfeiern vorzugsweise die Verwandten einfinden müssen. Den Eltern soll man vor allem den Lebensunterhalt gewähren, da man hierin ihr Schuldner ist,

und es höheren sittlichen Wert hat, den Urhebern seines Daseins den Unterhalt zu gewähren, als in diesem Sinne für sich selber zu sorgen. Auch Ehre soll man den Eltern wie den Göttern erweisen, doch nicht alle Ehre; denn die Mutter erhält schon nicht die gleiche Ehre wie der Vater; auch nicht die Ehre, die man dem Weisen oder dem Feldherrn erweist, sondern man gibt dem Vater die ihm gebührende Ehre und ebenso der Mutter die ihr gebührende. Auch jedem Älteren soll man die Ehre des Alters erweisen, durch Aufstehen, Einraümen des Ehrenplatzes bei Tische und was dergleichen mehr ist. Den Jugendgenossen wiederum und Brüdern gegenüber gehört sich Offenheit und Gemeinsamkeit in allen Stücken. Ebenso musz man nun auch den Verwandten, Zunftgenossen, Mitbürgern und allen sonstigen Genossen stets das ihnen Gebührende zu erweisen suchen, und dabei nach Möglichkeit ihre Vertrautheit mit uns, ihre Tugend und den Wert, den sie für uns haben, berücksichtigen. Bei Personen von gleicher Abstammung ist das Urteil hierüber leichter, bei Fremden schwerer. Doch darf man deshalb nicht davon abstehen, sondern musz die Ansprüche eines jeden so weit zu ermitteln suchen, als es eben geht.

Drittes Kapitel.

Man kann auch zweifeln, ob man die Beziehungen zu
1165b solchen Freunden, die nicht die Alten bleiben, abbrechen darf und soll, oder nicht. Es scheint jedoch der Abbruch der auf dem Nutzen oder der Annehmlichkeit beruhenden freundschaftlichen Beziehungen, wenn diese Voraussetzung nicht mehr vorhanden ist, keinem Bedenken zu unterliegen. Man war ja nur Freund dieser Annehmlichkeit oder dieses Nutzens, und es ist natürlich, wenn mit ihrem Wegfall auch die Liebe aufhört. Wohl aber dürfte man sich beklagen, wenn jemand, der des Nutzens oder der Annehmlichkeit wegen Freundschaft hielt, sich stellte, als täte er dies wegen unseres Charakters. Denn die meisten Miszhelligkeiten unter Freunden kommen, wie wir eingangs bemerkt haben, daher, dasz die Freundschaft in Wahrheit eine andere *ist*, als man *meint* 7). Wenn nun jemand hier sich selbst getäuscht und angenommen hat, er werde wegen seines Charakters geliebt, da doch der andere nichts dergleichen tat, so mag er die Schuld daran sich selbst zuschreiben; ist er aber durch die Verstellung des anderen getäuscht worden, so kann er demselben mit Recht deshalb

Vorwürfe machen, und das weit mehr als einem Falschmünzer, da die Sache, die hier von dem Betrug getroffen wird, weit höher an Wert steht.

Wenn man aber jemanden als einem ehrenhaften Charakter seine Freundschaft geschenkt hat, und derselbe dann schlecht wird und sich auch als schlecht zeigt, musz man ihm da die Freundschaft und Liebe bewahren? Oder ist das nicht möglich, wenn doch nicht alles liebenswert ist, sondern allein das Gute? Aber man hat nicht blos keine Verpflichtung, einen schlechten Mann wie einen Freund zu lieben, man darf es auch nicht. Denn man darf kein Freund des Bösen sein und sich dem Schlechten nicht gleich machen; das täte man aber bei der Fortsetzung der Freundschaft; denn, wie schon gesagt, gleich und gleich gesellt sich gern 8). Soll man aber nun in einem solchen Falle die Freundschaft sofort auflösen? Oder ist es nicht vielmehr so, dasz sich das nicht immer und überall empfiehlt, sondern nur solchen Personen gegenüber, die keine Aussicht auf Besserung bieten. Dagegen ist es eine weit höhere Pflicht, denjenigen, die noch einer Besserung fähig sind, dazu behilflich zu sein, als dem Freunde materiellen Beistand zu leisten, da das sittliche Moment höheren Wert hat und enger mit der Freundschaft zusammenhängt. Wer aber die Freundschaft auflöst, tut nichts verkehrtes. Denn die bisherige Neigung galt einem solchen Menschen nicht. Da er also ein anderer geworden ist, und man ihm nicht wieder aufhelfen kann, so scheidet man von ihm.

Wenn aber der eine Freund der alte bliebe, der andere aber tugendhafter würde und hierin den ersten um vieles überträfe, könnte er ihn da noch fort und fort als seinen Freund behandeln? Dasz das unmöglich wäre, sieht man am besten bei groszem Abstande beider Teile, wie er z. B. bei Freundschaften aus der Knabenzeit sich herausbilden kann. Bliebe der eine geistig ein Kind, und der andere würde einer der besten Männer seiner Zeit, wie könnten sie da Freunde bleiben, da sie nicht denselben Geschmack hätten, und das, was ihnen Lust oder Unlust erweckte, nicht das Gleiche wäre? Auch an einander würde ihnen nicht das Gleiche gefallen oder miszfallen, und ohne das erschien uns eine Freundschaft als unmöglich, da kein Zusammenleben mehr sein könnte. Wir haben uns darüber schon ausgesprochen.

Musz man sich nun in diesem Falle zu dem ehemaligen Freunde etwa gar nicht anders stellen, als wenn er niemals

unser Freund gewesen wäre? Gewisz nicht! Einer alten Vertrautheit darf man nicht vergessen, und wie man glaubt, gegen Freunde gefälliger sein zu müssen als gegen Fremde, so musz man auch gewesenen Freunden um der früheren Freundschaft willen etwas zugestehen, wenn nicht die Trennung wegen gar zu groszer Schlechtigkeit erfolgt ist 9).

Viertes Kapitel 10).

Die Art, wie man die Liebe zu den Freunden betätigt,
1166a und die Merkmale, durch die man den Begriff der Freundschaft bestimmt, scheinen aus dem Verhalten hervorgegangen zu sein, das wir gegen uns selbst beobachten.

Man bezeichnet als Freund denjenigen, der uns das Gute, oder was so erscheint, um unseretwillen wünscht und tut, oder denjenigen, der uns Sein und Leben um unseretwillen wünscht, wie das die Gesinnung der Mütter gegen ihre Kinder oder die von Freunden in dem Falle ist, dasz sie wegen eines Zerwürfnisses nicht zusammen leben können. Andere verstehen unter einem Freunde den, der mit uns umgeht und mit uns die gleichen Neigungen hat, oder den, der Leid und Freude mit uns teilt, was auch wieder vorzugsweise bei den Müttern in Bezug auf ihre Kinder der Fall ist. Entsprechend diesen verschiedenen Auffassungen bestimmt man auch die Freundschaft.

Alles dieses findet sich nun aber bei dem Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst und in dem gleichen Verhältnisse auch bei den anderen, so weit sie glauben, es zu sein. Denn die Tugend und der Tugendhafte scheint wie gesagt das Richtmasz für jeden Menschen zu sein. Der Mann der Tugend steht mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt seiner ganzen Seele nach ein und dasselbe und darum wünscht er auch sich selbst Gutes und was so erscheint und setzt es ins Werk — denn dem Guten ist es eigen, das Gute zu verwirklichen —, und zwar um seiner selbst willen, *nämlich zu gunsten seines denkenden Teils, der ja das eigentliche Selbst des Menschen ist.* Aber auch dasz er lebe und erhalten bleibe, will er, und besonders wünscht er dies demjenigen Teile, mit dem er denkt: denn für den Tugendhaften ist sein Sein ein Gut. Jeder aber wünscht das Gute eben sich, und keiner will ein anderer werden, so dasz dann das neue Wesen alles Gute hätte. *Denn auch Gott hat schon jetzt das Gute, aber darum hat er es, weil er jetzt ist, was er jemals ist* 11).

Nun scheint aber jeder Mensch das zu sein, *was in ihm denkt,* oder doch dieses vor allem. — Der Tugendhafte findet auch Gefallen an dem Verkehr mit sich selbst; denn daraus flieszt ihm reiche Lust. Die Erinnerungen an seine Vergangenheit sind angenehm und die Hoffnungen auf seine Zukunft gut, solche Hoffnungen aber gewähren Lust; auch findet er in seinem Geiste immer Stoff zu wahren und nützlichen Betrachtungen. — Endlich *) teilt er Leid und Freude am meisten mit sich selbst: allezeit ist ihm das nämliche lieb und leid, und nicht bald dies bald das. Denn er ist so zu sagen über die Reue erhaben. Da sich nun ein jedes von diesen Dingen bei dem Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst vorfindet, und er gegen seinen Freund wie gegen sich selbst gesinnt ist — ist doch der Freund ein zweites Selbst —, *so scheint auch die Freundschaft eines von diesen Dingen zu sein und Freunde diejenigen, bei denen sich diese Dinge finden.* Ob es aber eine Freundschaft mit sich selbst gibt oder nicht, bleibe für jetzt dahingestellt. Insofern kann man sagen, dasz eine besteht, als zwei oder mehrere der angegebenen Stücke irgendwo vorhanden sind; auch spricht das dafür, dasz das höchste Masz der Freundschaft der Liebe gleicht, die 1166b man zu sich selbst hat.

Die angegebenen Dinge finden sich scheinbar auch bei der groszen Menge, mag sie auch schlecht sein. Hat man nun wirklich teil an ihnen, insofern als man an sich selbst Gefallen findet und sich für vortrefflich hält? Dasz kein vollendeter Bösewicht und Übeltäter sie hat, auch nicht dem Scheine nach sie hat, ist ja selbstverständlich. Aber das gleiche gilt wohl auch so ziemlich von schlechten Menschen überhaupt. Sie liegen mit sich selbst im Zwiespalt, und ihre sinnliche Gier steht nach anderen Dingen als ihr vernünftiger Wille, wie es bei den Unenthaltsamen der Fall ist. Sie ziehen dem, was sie selbst als gut ansehen, das Lustbringende, das ihnen schädlich ist, vor. Andere wieder scheuen sich aus Feigheit und Trägheit, das zu tun, was nach ihrer eigenen Überzeugung das beste für sie wäre. Die aber in ihrer Schlechtigkeit viele schwere Verbrechen begangen haben, hassen und fliehen das Leben und enden durch Selbstmord. — Der schlechte Mensch verlangt nach Gesellschaft und flieht vor sich selbst; in der Einsamkeit kommen ihm viele böse Erinnerungen und

*) Vor diesen Satz gehört ein Punkt, kein Komma.

nicht minder schlimme Ängsten, die er in Gesellschaft anderer vergiszt; da er nichts Liebenswertes an sich hat, so kann er auch nicht mit sich selbst in Freundschaft leben. — Auch teilt ein solcher Mensch so wenig Freude als Leid mit sich selbst. Seine Seele ist in Aufruhr; der eine Teil von ihr empfindet aus Schlechtigkeit Schmerz über Entbehrungen, der andere freut sich darüber, und der Teil zieht die Seele hieher, der dorthin, als sollte sie zerrissen werden. Und wenn es nicht möglich ist, gleichzeitig Unlust und Lust zu empfinden, so ärgert man sich doch in kurzer Frist über die gehabte Freude und möchte sie lieber nicht gehabt haben. Denn böse Menschen sind übervoll von Reue. So sieht man also, dasz der böse Mensch nicht einmal gegen sich selbst freundschaftlich gesinnt ist, weil er nichts Liebenswertes an sich hat. Wenn demnach solch ein Zustand überaus unglücklich ist, so musz man mit dem Aufgebot seiner ganzen Kraft das Laster fliehen und die Tugend zu erwerben suchen. Dann wird man mit sich selbst in Freundschaft leben und auch eines anderen Freund werden.

Fünftes Kapitel.

Das *Wohlwollen* 12) hat mit der Freundschaft Ähnlichkeit, ohne doch Freundschaft zu sein. Wohlwollen hat man auch gegen Unbekannte und ohne Wissen des anderen, Freundschaft nicht. Wir haben das schon früher bemerkt. Aber Wohlwollen ist auch nicht Lieben. Denn es tritt ohne die seelische Spannung und die sinnliche Begierde auf, die das Lieben begleitet. Auch entsteht die Liebe erst im vertrauten Verkehr, das Wohlwollen aber kann auch plötzlich hervortreten; so das für einen Wettkämpfer, dem
1167a man wohl will und den Preis wünscht, ohne doch etwas für ihn tun zu wollen. Denn wie gesagt das Wohlwollen ist die Geburt des Augenblicks, und die Liebe, die es einschlieszt, bleibt an der Oberfläche. So scheint es denn ein Anfang der Freundschaft zu sein, wie die Freude an dem Anblick einer Person der Anfang der sinnlichen Liebe zu ihr ist. Denn niemand liebt, ohne zuvor an der Erscheinung des Geliebten Gefallen zu finden; wer aber nur an dem Äuszern eines anderen Freude hat, liebt ihn darum noch nicht, sondern das tut er erst dann, wenn er in seiner Abwesenheit sich nach ihm sehnt und nach seiner Gegenwart begehrt. So kann es nun auch zu keiner Freundschaft kommen, ohne dasz ein Wohlwollen vorangeht, darum ist aber Wohlwollen noch keine Freundschaft. Denn der Wohlwollende wünscht nur Gutes, hilft aber nicht dazu und übernimmt keine Anstrengungen dafür.

Daher könnte man das Wohlwollen metaphorisch *eine untätige Freundschaft* nennen, die aber, wenn sie länger dauert und zur Vertrautheit wird, in wirkliche Freundschaft übergeht, eine Freundschaft nicht wegen des Vorteils oder der Lust, da wegen solcher Dinge kein Wohlwollen entsteht. Denn derjenige, der Wohltaten empfangen hat und zum Dank für das Empfangene Wohlwollen schenkt, erfüllt nur eine Forderung der Gerechtigkeit; und wer jemanden Wohlergehn wünscht, weil er davon Vorteile für sich erhofft, ist nicht sowohl gegen jenen wohlwollend als vielmehr gegen sich selbst, so wie auch der sein Freund nicht ist, der ihm in eigennütziger Absicht Aufmerksamkeiten erweist. Überhaupt wird Wohlwollen wegen irgend einer Tugend und trefflicher Eigenschaft erworben, wenn uns jemand als sittlich gut, tapfer u. s. w. erscheint, wie das bei den Wettkämpfern zutrifft, von denen die Rede war.

Sechstes Kapitel.

Auch *die Eintracht* scheint eine Art von Freundschaft zu sein, daher sie nicht mit Gleichheit der Ansichten verwechselt werden darf. Denn diese findet sich auch da, wo man sich gar nicht kennt. Auch nennt man einträchtig nicht alle, die in irgend etwas Beliebigem, z. B. in astronomischen Fragen, übereinstimmen, sondern man bezeichnet eine Stadt als einträchtig, wenn die Bürger über ihre Interessen einer Meinung sind, dieselben Absichten verfolgen und die gemeinsam gefaszten Beschlüsse auch zur Ausführung bringen. Einträchtig ist man also in Dingen, die dem Gebiet des Handelns angehören, und zwar in solchen, die wichtig sind und beiden oder allen zukommen können; so herrscht z. B. in einer Stadt Eintracht, wenn alle gemeinsam beschlieszen, dasz die Ämter durch Wahl zu besetzen sind, oder dasz man sich mit den Lacedämoniern verbünden solle, oder wenn die ganze Bürgerschaft beschlosz, *Pittakus* 13) solle die Staatsleitung übernehmen, als er auch selbst dazu bereit war. Wenn aber wie bei den Zweien in den *Phönicierinnen* 14) jeder selbst an der Spitze stehen will, herrscht Zwietracht. Denn das heiszt nicht einträchtig sein, wenn beide nur nach demselben trachten, sondern

wenn sie es auch in derselben Person verwirklicht sehen wollen, wenn z. B. sowohl das gewöhnliche Volk als die 1167b Tugendhaften wollen, dasz die Besten die Herrschaft haben; denn so geschieht allen nach Wunsch 15).

Man kann wohl sagen, dasz die Eintracht *Freundschaft unter Mitbürgern* ist, und so nennt man sie auch. Denn sie bezieht sich auf die Interessen und auf die Erfordernisse des Lebens. Ihre Verwirklichung findet solche Eintracht unter tugendhaften Menschen. Diese sind einträchtig mit sich selbst und einträchtig miteinander, da sie, möchte man fast sagen, jederzeit sich gleich bleiben. Denn die Willensmeinungen solcher Menschen haben Bestand und schwanken nicht gleich den Wassern des Euripus hin und her, und was sie wollen und mit vereinten Kräften verfolgen, ist das Gerechte und Heilsame. Schlechte Menschen können auf die Dauer so wenig untereinander die Eintracht bewahren als Freundschaft halten, da sie von dem Nützlichen zu viel und von den Mühen und Leistungen zu wenig haben wollen. Denn da jeder das für sich begehrt, rechnet er dem Nächsten nach und hindert ihn, für sich dasjenige zu erlangen, was ihm zukommt. Wo das gemeinsame Interesse keine Pflege erfährt, musz es ja Schaden leiden. So wird denn Zwietracht unter ihnen die Folge sein, da niemand selbst recht tun, wohl aber den anderen dazu zwingen will.

Siebentes Kapitel.

Der Geber *einer Wohltat* scheint für den Empfänger derselben mehr Freundschaft und Liebe zu hegen als der Empfänger für den Geber, und man fragt nach dem Grunde dieser paradoxen Erscheinung. Sehr häufig will man sie daraus erklären, dasz der eine Glaübiger, der andere Schuldner ist. Wie nun bei Darlehensgeschäften der Schuldner möchte, dasz keiner wäre, dem er etwas schuldete, dagegen derjenige, der das Darlehen gewährt hat, sogar um das Wohlergehen des Schuldners besorgt ist, so, meint man, wünsche auch der Spender einer Wohltat ihrem Empfänger das Leben, um Dank von ihm zu ernten, während dieser sich um die Erstattung des Dankes keine Sorge mache. Von einer solchen Deutung der Tatsache würde ein *Epicharmus* 16) vielleicht sagen, sie stamme aus übertriebenem Pessimismus, und doch sieht eine Gesinnung wie die bezeichnete der menschlichen Art ähnlich. Denn die meisten Menschen

haben für empfangene Wohltaten ein schlechtes Gedächtnis und wollen lieber nehmen als geben.

Aber der Grund der Sache dürfte natürlicher sein und mit der Erklärung, die man von dem Glaübiger und seinem Schuldner hernimmt, nichts zu tun haben. Denn was der Glaübiger gegen den Schuldner fühlt, ist nicht Liebe, sondern der Wunsch, ihn erhalten zu sehen, wegen der Wiedererstattung. Wohltäter dagegen sind denen, die ihre Wohltaten empfangen, in Freundschaft und Liebe zugetan, wenn sie ihnen auch gar keinen Vorteil bringen und dazu auch für die Zukunft keine Aussicht ist. Ganz dasselbe pflegt bei den Künstlern vorzukommen: jeder liebt sein eigenes Werk mehr, als dieses ihn lieben würde, wenn es eine Seele bekäme. Am meisten kommt es aber vielleicht bei den 1168a Dichtern vor, die in ihre eigenen Dichtungen über die Maaszen verliebt sind und an ihnen hängen, als ob es ihre Kinder wären. Solchen Gefühlen sind nun auch die des Wohltäters ähnlich. Was ihre Wohltat empfangen hat, ist gleichsam ihr Werk, und das liebt man ja mehr als das Werk den Meister. Davon ist der Grund der, dasz das Sein allen Wesen begehrens- und liebenswert ist, und wir insofern sind, als wir tätig sind, nämlich leben und handeln. Durch seine Tätigkeit ist also der Meister gewissermaszen das Werk, und daher liebt er das Werk darum, weil er das Sein liebt, eine Liebe, die in der Natur begründet ist. Denn was er in Möglichkeit ist, zeigt das Werk in Wirklichkeit.

Zugleich ist es für jemanden, der sich um einen anderen verdient gemacht hat, schön und ehrenvoll, das getan zu haben, und darum hat er seine Freude an dem Gegenstande der das Gefäsz dieses Schönen ist. Für den Empfänger der Wohltat aber entspringt durch ihren Urheber nichts Schönes, oder doch nur jenes, das mit dem Nützlichen zusammenfällt, das aber auch weniger genuszreich und liebenswert ist. Genuszreich ist an dem Gegenwärtigen die Wirklichkeit, am Zukünftigen die Hoffnung und am Vergangenen die Erinnerung. Am genuszreichsten aber und in gleichem Grade liebenswert ist das Wirkliche. Nun bleibt aber dem, der gutes getan, sein Werk [wie eine fortdauernde Wirklichkeit], während der Nutzen dessen, der das Gute empfangen hat, vergeht. — Und die Erinnerung an edle Taten ist genuszreich, aber die Erinnerung an gehabte Vorteile ist es nicht eben oder doch weniger. Mit der Erwartung aber scheint es sich umgekehrt zu verhalten.

Ferner gleicht das Lieben dem Tun, das Geliebtwerden

aber dem Leiden. Daher kommt denen, die sich im Tun überlegen zeigen, das Lieben und der Erweis der Liebe zu.

Endlich liebt jeder das mühsam Erlangte mehr, wie das Geld dem teurer ist, der es erworben, als dem, der es ererbt hat. Nun scheint aber das Erweisen von Wohltaten mühevoll, das Empfangen aber mühelos zu sein. Darum haben auch die Mütter eine gröszere Liebe zu ihren Kindern als die Väter. Denn die Mutter trifft die gröszere Mühsal des Gebärens, und sie weisz besser, dasz die Kinder ihre eigenen sind. Eben dies aber dürfte auch den Wohltätern eigen sein 17).

Achtes Kapitel 18).

Man kann auch darüber im Zweifel sein, ob man sich selbst am meisten lieben soll oder einen anderen 19). Gemeinhin hat man für die, die am meisten sich selbst lieben, nur Tadel und wirft ihnen den Fehler der Eigenliebe vor. Auch scheint der Schlechte alles um seiner selbst willen zu tun, und je nichtswürdiger er ist, desto mehr, und man klagt ihn an, dasz er nichts tut, als was ihm Vorteil bringt. Der Rechtschaffene dagegen wird in seinem Tun durch das sittlich Schöne bestimmt, desto mehr, je edler er ist, so wie durch die Rücksicht auf den Freund, während er das eigene Interesse hintansetzt. Zu diesen Gründen stimmt aber das Verhalten nicht, das die Menschen tatsächlich beobachten, und zwar mit Recht beobachten.
1168b Man sagt wohl, den besten Freund müsse man am meisten lieben, aber der beste Freund ist doch derjenige, der, wenn er uns Gutes wünscht, es uns unseretwegen wünscht, auch wenn niemand es erfährt. Das trifft aber am meisten im Verhältnis des Menschen zu sich selbst zu und dann auch alles andere, was die Freundschaft charakterisiert. Denn es ward schon bemerkt, dasz aus dem Verhalten gegen sich selbst jede anderweitige Freundschaftsbetätigung erst abgeleitet wird. Hiermit stimmen auch alle Sprüchwörter überein, z. B.: „eine Seele", „unter Freunden ist alles gemeinsam", „Gleichsein, Freundsein", „das Knie ist einem näher als die Wade". Denn dieses alles gilt am meisten von dem Verhältnis zu sich selbst. Jeder ist sich selbst der beste Freund, und darum soll man auch sich selbst am meisten lieben.

Man mag mit Fug zweifeln, welcher von beiden Ansichten man folgen soll, da jede Gründe für sich hat. — Vielleicht

dasz man bei diesen und ähnlichen Raisonnements unterscheiden und angeben musz, wie weit und inwiefern sie richtig sind. Die Sache läszt sich leicht ins Reine bringen, wenn wir den Begriff der Selbstliebe nehmen und uns fragen, was sich beide Seiten darunter denken. Die eine Seite legt die Selbstliebe in tadelndem Sinne denen bei, die für sich selbst an Geld, Ehre und sinnlicher Lust zu viel beanspruchen. Denn das sind die Dinge, nach denen der grosze Haufe begehrt, und um die er sich ereifert und bemüht, als wären sie die höchsten Güter, weshalb auch beständiger Streit um sie ist. Die nun von den genannten Dingen nie genug haben können, sind willfährige Knechte ihrer sinnlichen Lüste und überhaupt ihrer Leidenschaften und des vernunftlosen Seelenteils. Das ist aber der Charakter der meisten Menschen, daher man auch die fragliche Bezeichnung von der groszen Menge und ihrer Schlechtigkeit hergenommen hat; und so trifft denn die Selbstliebe in diesem Sinne gerechter Tadel. Dasz das Volk bei denen von Selbstliebe zu reden pflegt, die in diesem Sinne auf sich bedacht sind, ist nicht zu verkennen. Denn wenn jemand sich immer beeiferte, selbst mehr als alle anderen die Werke der Gerechtigkeit, der Mäszigkeit oder sonst einer Tugend zu üben, und wenn er überhaupt das sittlich Schöne immer für sich in Anspruch nähme, so würde bei einem solchen Manne niemand von Selbstliebe reden und niemand ihn tadeln. Und doch kann man sagen, dasz er diese Eigenschaft noch in höherem Grade besitzt. Beansprucht er doch für sich das Schönste und Beste, dient mit Willfährigkeit dem vornehmsten Teil seines Selbst und gehorcht ihm in allem. So wie nun das vornehmste Stück eines Staates oder sonst eines geordneten Ganzen am meisten der eigentliche Staat und das eigentliche Ganze ist, so ist es auch beim Menschen. Und so ist denn auch der am meisten ein Liebhaber seiner selbst, der diesem seinem vornehmsten Teile in Liebe ergeben und willfährig ist. Auch sprechen wir dem Menschen Selbstbeherrschung zu oder ab, jenachdem die Vernunft in ihm herrscht oder nicht, als wäre diese sein eigentliches Sein. Und ebenso gilt das am meisten als von uns und freiwillig getan, was 1169a wir mit vernünftiger Überlegung getan haben. Es ist also unverkennbar, dasz dieses, die Vernunft, der Mensch ist, es wenigstens am meisten ist, und der tugendhafte Mann sie am meisten liebt. Daher ist er am meisten ein Liebhaber seiner selbst, freilich nach einer anderen Art als

jener schimpflichen, von der die seine so verschieden ist wie das Leben nach der Vernunft von dem Leben nach der sinnlichen Leidenschaft, und wie das Streben nach sittlichen Zielen von dem Streben nach scheinbarem Vorteil 20).

Diejenigen nun, die bemüht sind, sich in edeln Taten auszuzeichnen, finden Billigung und Lob bei jedermann. Würden aber alle um die Wette nach Sittlichkeit streben und bemüht sein, das Beste zu tun, so hätte nicht nur die Gesamtheit alles, was ihr not tut, sondern es wäre auch jeder einzelne für sich im Besitze der grösxten Güter, wenn anders die Tugend ein solches hervorragendes Gut ist. Daher soll der Gute die Selbstliebe besitzen, da es ihm selbst und anderen frommen wird, wenn er, von dieser Liebe getrieben, das sittlich Schöne vollbringt; der Schlechte aber soll sie nicht besitzen, da er sonst schlimmen Leidenschaften folgen und sich und seine Umgebung in Schaden bringen wird. Demnach besteht für den Schlechten ein Zwiespalt zwischen Pflicht und Handlung, bei dem Tugendhaften dagegen befindet sich die Handlung mit der Pflicht in Einklang. Denn die Vernunft begehrt in jedem Menschen was für sie das beste ist, die Vernunft aber ist es, der der Tugendhafte gehorcht.

Aber von dem braven Manne ist es auch wahr, dasz er für seine Freunde und sein Vaterland vieles tut, und, wenn es sein musz, selbst dafür stirbt. Er wird Vermögen und Würden und alle die viel umworbenen Güter hingeben, um sich dafür was gut und schön ist, zu gewinnen. Er will lieber kurze Zeit die höchste Befriedigung genieszen als lange Zeit nur eine mäszige; lieber ein Jahr voll schöner Taten verleben als viele Jahre, wie es sich eben trifft; lieber *eine* schöne und grosze Tat verrichten als viele kleine. Das ist wohl der Fall derer, die für das Vaterland oder die Freunde sterben; denn sie erwählen für sich selbst eine Sache von hoher sittlichen Schönheit. Auch Geld wird der rechtliche Mann opfern, damit seine Freunde dadurch mehr gewinnen; der Freund gewinnt dann Geld, er das sittlich Schöne, und so teilt er sich selbst das grösxere Gut zu. Mit Ehren und Ämtern hat es dieselbe Bewandtnis: er wird dies alles dem Freunde zuwenden, weil es so für ihn selbst schön und ehrenvoll ist und ihn des Lobes würdig macht. So wird er denn mit Recht als ein trefflicher Mann erscheinen, da er das sittlich Schöne allem anderen vorzieht. Ja, auch Handlungen kann er dem Freunde überlassen, und es gibt Fälle, wo es schöner ist, den Freund zu einer Tat zu vermögen, als sie selbst auszuführen. In allem Preiswürdigen zeigt sich also der brave Mann als den, der den grösxeren Teil des sittlich Schönen für sich selber haben will. In diesem Sinne also soll man, wie gesagt, 1169b Selbstliebe haben, doch so wie der grosze Haufe darf man sie nicht haben.

Neuntes Kapitel.

Man zweifelt auch, ob der Glückliche Freunde bedarf oder nicht. Man sagt, wer glücklich sei und sich selbst genüge, brauche keine Freunde, da er alle Güter schon besitze. Indem er sich selbst genug sei, bedürfe er nichts weiter, während doch der Freund, als ein zweites Selbst, einem das verschaffen solle, was man durch sich selbst nicht vermöge. Daher jener Vers 21):

„Wer braucht wohl Freunde, wenn der Himmel hold ihm ist?" —

Aber es sieht wie eine Ungereimtheit aus, dem Glücklichen alle Güter zuzuteilen und ihm keine Freunde zu geben, die doch als das grösxte aller äüszeren Güter erscheinen. Und wenn es dem Freunde eher zukommt, gutes zu erweisen als zu empfangen, wenn ohne dieses Wohltun der Tugendhafte und die Tugend nicht denkbar sind, und es sittlich schöner ist, dasselbe gegen Freunde zu üben als gegen Fremde, so wird der brave Mann Freunde bedürfen, denen er wohltun kann. Darum wirft man auch die Frage auf, ob man Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedarf, da einerseits der Unglückliche der Wohltäter bedürfe, andererseits die Glücklichen solcher, denen sie gutes erzeigen können. Es ist auch vielleicht ungereimt, den Glücklichen zu einem Einsiedler zu machen; niemand möchte allein stehen, wenn ihm auch alle Güter der Welt zugehören sollten. Denn der Mensch ist von Natur ein geselliges Wesen und auf das Zusammenleben angelegt; daher kommt dieses Zusammenleben dem Glücklichen zu, da er ja alle natürlichen Güter besitzt. Es ist aber offenbar besser, mit befreundeten und trefflichen Menschen zu leben als mit fremden und gewöhnlichen Leuten. Mithin braucht der Glückliche Freunde.

Was ist nun an jener ersten Meinung stichhaltiges, und inwiefern ist sie richtig? Sie ist es wohl insofern, als die Menge diejenigen als Freund betrachtet, die einem Vorteil

bringen. Solche Freunde hat der Glückliche freilich nicht nötig, da es ihm an Hab und Gut nicht fehlt. Auch der Lust wegen bedarf er der Freunde entweder gar nicht, oder doch nicht in besonderem Grade. Denn da sein Leben bereits genuszreich ist, so bedarf dasselbe einer weiteren, von auszen ihm zugebrachten Lust mitnichten. Er braucht also solche Freunde nicht, und so braucht er scheints überhaupt keine.

Indessen möchte dieses doch nicht richtig sein. Wir haben eingangs erklärt, dasz die Glückseligkeit eine Tätigkeit ist. Die Tätigkeit ist aber offenbar ein Geschehen, ein Vorgang; sie existiert nicht nach Weise eines bleibenden Dinges, z. B. eines Besitztums. Wenn nun die Glückseligkeit in Leben und Tätigsein besteht, und die Tätigkeit des guten Menschen, wie eingangs bemerkt worden, an sich gut und genuszbringend ist, wenn ferner einem jeden das ihm Eigentümliche und Zugehörige Genusz gewährt, und wir endlich unseren Nächsten leichter beobachten können als uns selbst und fremde Handlungen leichter als unsere eigenen, so folgt daraus, dasz für den Tugendhaften die Handlungen anderer guten Menschen, die seine Freunde sind, genuszbringend sein müssen. Denn beides, das Gute
1170a und das Befreundete, birgt das in sich, was von Natur angenehm und genuszreich ist. So wird denn der Glückliche solcher Freunde bedürfen, wenn anders er ein sittliches und ihm verwandtes Handeln gerne sieht, und ein solches Handeln in einem guten und befreundeten Manne ihm entgegentritt. Man meint ja auch, das Leben des Glücklichen müsse freudenreich sein. Nun ist aber für einen alleinstehenden Menschen das Leben schwer. Denn es ist nicht leicht, für sich allein beständig tätig zu sein, dagegen ist es mit anderen und für andere schon leichter. So wird demnach die an sich mit Lust verbundene Tätigkeit um so anhaltender werden, und so musz es beim glücklichen Menschen sein. Der rechtliche Mann hat als solcher an tugendhaften Handlungen Gefallen, an Handlungen dagegen, die aus Schlechtigkeit hervorgehen, hat er Miszfallen, ähnlich wie ein musikalisch Gebildeter über schöne Weisen Lust, über häszliche aber Unlust empfindet. Auch gestaltet sich das Zusammenleben mit trefflichen Menschen zu einer Art Tugendschule, wie schon *Theognis* 22) bemerkt.

Betrachtet man die Sache mehr vom naturphilosophischen Standpunkt, so erscheint ein tugendhafter Freund für einen Tugendhaften als von Natur begehrenswert. Wir haben gesagt,

dasz das von Natur Gute von selbst für den Tugendhaften gut und genuszreich ist. Das Leben aber bestimmt man bei den Sinnenwesen als Vermögen der Wahrnehmung, beim Menschen als Vermögen der Wahrnehmung und des Denkens. Das Vermögen wird nun auf die Tätigkeit zurückgeführt, die das eigentlich Wertvolle und Maszgebende ist, und so musz denn als eigentliches Leben das Wahrnehmen oder Denken erscheinen. Das Leben aber gehört zu dem an sich Guten und Genuszreichen, sofern es bestimmt und umschrieben ist, und die Bestimmtheit zur Natur des Guten gehört — was aber von Natur gut ist, das ist es auch für den Tugendhaften —, und eben darum findet jeder das Leben süsz und angenehm. Man darf hier aber an kein lasterhaftes, verdorbenes oder mit Unlust verbundenes Leben denken; denn ein solches ist ebenso wie das, was ihm anhaftet, unbestimmt und unumschrieben, wie das im folgenden, wo von der Unlust die Rede sein wird, genauer erklärt werden soll. Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist — wie auch daraus hervorgeht, dasz alle nach ihm begehren, und am meisten die Tugendhaften und Glücklichen, weil für sie das Leben am begehrenswertesten und das Lebenslos am glücklichsten ist —, wenn ferner der Sehende wahrnimmt, dasz er sieht, der Hörende, dasz er hört, der Gehende, dasz er geht, und so im übrigen immer etwas ist, womit wir unsere Tätigkeit wahrnehmen, so dasz wir also wahrnehmen dürften, dasz wir wahrnehmen, und denken, dasz wir denken, was wieder so viel ist als Wahrnehmen oder Denken, dasz wir sind — Sein hiesz uns ja Wahrnehmen oder Denken —; wenn ferner die Wahrnehmung, dasz man lebt, etwas an sich Angenehmes ist, sofern das Leben von Natur ein Gut und
1170b es angenehm ist, das Gute in sich vorhanden zu fühlen; wenn auszerdem noch das Leben begehrenswert ist, besonders für den Guten, weil das Sein für ihn gut und angenehm ist, sofern das Bewusztsein des an sich Guten ihm Freude macht; wenn endlich der Tugendhafte wie zu sich selbst ebenso auch zum Freunde sich verhält, der ja sein anderes Ich ist, — nun denn, so wird, wie das eigene Dasein von jedem begehrt wird, ebenso oder ähnlich das Dasein des Freundes von ihm begehrt. Das Dasein aber erschien als begehrenswert wegen des Bewusztseins der eigenen Güte, das wir aus ihm schöpfen, ein Bewusztsein, das an sich eine Quelle der Lust ist. Mithin bedarf es auch eines Bewusztseins vom Dasein des Freundes, und ein

solches wird vermittelt durch das Zusammenleben und den Austausch der Worte und Gedanken. In diesem Sinne ist ja doch das Zusammenleben bei Menschen zu verstehen, nicht wie beim lieben Vieh vom Weiden auf *einer* Trift. Wenn also für den Glücklichen das Dasein an sich begehrenswert ist, weil es von Natur ein Gut und eine Lust ist, und ähnliches von dem des Freundes gilt, so musz auch der Freund zu den begehrenswerten Dingen zählen. Was der Glückliche aber begehrt, das musz er haben, sonst geht ihm in diesem Punkte etwas ab. Mithin wird man, um glücklich zu sein, tugendhafte Freunde haben müssen.

Zehntes Kapitel.

Soll man sich also *möglichst viele Freunde* 23) machen, oder hat das, was für das Gastverhältnis wohl mit Recht empfohlen wird: „weder bei vielen Gast noch bei niemanden" 24), auch bei der Freundschaft seine Richtigkeit, so dasz man also weder gar keine Freunde noch übermäszig viele haben soll? Bei den Freunden, die man des Nutzens wegen hat, dürfte das Gesagte nur zu sehr angebracht sein. Denn vielen Freunden Gegendienste zu leisten ist beschwerlich, und es zu vollbringen, ist das Leben nicht lang genug. Daher sind mehr Freunde, als für das eigene Leben genügen, überflüssig und der Ausübung der Tugend hinderlich 25), und so bedarf man ihrer nicht. Auch der Freunde, die man um der Lust willen hat, braucht man nur wenige, wie auch bei der Speise wenig Gewürz hinreicht.

Was aber die Tugendhaften betrifft, so kann man wirklich im Zweifel sein, ob man sich deren eine möglichst grosze Menge zu Freunden machen soll, oder ob es auch für die Zahl der Freunde eine Grenze gibt, so gut wie für die der Bürger einer Stadt. Es können ja so wenig zehn Bürger schon eine Stadtgemeinde bilden, als hunderttausend noch als Stadtgemeinde gelten. Die Anzahl kann hier vielleicht durch keine festen Ziffern ausgedrückt werden, sondern jede Zahl möchte zulässig sein, die zwischen zwei bestimmte Grenzen fällt. So ist auch die Zahl der
1171a Freunde begrenzt, und ihr Maximum wird sich wohl danach bestimmen, mit wie vielen man zusammenleben kann. Hierin schien uns ja die Freundschaft recht eigentlich zum Ausdruck zu kommen; es ist aber offenbar ein Ding der

Unmöglichkeit, mit vielen zusammen zu leben und sich unter sie zu teilen.

Ferner müszten die vielen Freunde wieder unter einander Freunde sein, wenn alle mit einander leben sollen, was sich schwerlich bei vielen findet.

Endlich ist es schwer, mit vielen Freud und Leid persönlich zu teilen; denn es könnte sich leicht gleichzeitig treffen, dasz man mit dem einen froh und mit dem anderen traurig sein müszte.

Es dürfte sich also empfehlen, dasz man nicht darauf aus ist, möglichst viele Freunde zu erwerben, sondern nur so viele, als zum gemeinsamen Leben genügen. Es ist ja auch allem Anscheine nach nicht möglich, mit vielen innig befreundet zu sein. Eben darum kann man auch nicht in mehrere verliebt sein. Denn eine solche Verliebtheit will ein Übermasz der Freundschaft sein, das nur gegen einen möglich ist, und so ist auch eine innige Freundschaft nur mit wenigen möglich.

So scheint es sich denn auch im wirklichen Leben zu verhalten. Freunde im Sinne jener hetäristischen Freundschaft, die gleichsam ein Bund fürs Leben ist, kommen nicht viele vor, und die Freundschaften, von denen die Dichter singen, haben immer nur zwischen zweien bestanden. Die viele Freunde haben und mit allen vertraut tun, sind eigentlich niemandes Freunde, sofern es nicht blos ein Verhältnis wie zwischen Mitbürgern sein soll, und man bezeichnet ihr Verhalten als Liebedienerei. Nur im Sinne der Freundschaft unter Mitbürgern kann man ohne Liebedienerei und sogar im besten Einklang mit den Forderungen der Ehrenhaftigkeit vielen Freund sein. Dagegen ist eine Freundschaft, die den sittlichen Vorzügen und der Person selber gilt, gegen viele nicht möglich, und man musz sich schon glücklich schätzen, wenn man auch nur wenige solche Freunde findet.

Elftes Kapitel.

Bedarf man aber der Freunde *mehr im Glück oder im Unglück?* — In beiden Lagen werden sie gesucht, da die Unglücklichen Hilfe brauchen und die Glücklichen Gesellschafter und solche, denen sie gutes tun können. Denn das ist dem Tugendhaften ein Bedürfnis.

Notwendiger also ist der Besitz von Freunden im Unglück, weil man da die nützlichen Freunde braucht, sittlich schöner

aber im Glück, weil man da nach trefflichen Menschen sucht, da es wünschenswerter ist, diesen Wohltaten zu erweisen und mit diesen zu verkehren. Denn die blosze Gegenwart der Freunde ist angenehm, auch im Unglück, da die Bekümmerten sich erleichtert fühlen, wenn die Freunde ihren Schmerz teilen. Daher könnte man auch zweifeln, ob die Freunde gleichsam die Last mittragen, oder ob vielmehr ihre angenehme Gegenwart und die Überzeugung von ihrer Teilnahme den Schmerz verringert. Ob nun die Erleichterung daher rührt oder einen anderen Grund hat, stehe dahin; genug, dasz sie tatsächlich eintritt. Doch dürfte die Wirkung, die von der Gegenwart der Freunde ausgeht, gemischter Art sein. Einerseits ist schon der Anblick der Freunde, besonders für den von einem
1171b Miszgeschick Betroffenen, erfreulich und angenehm und eine Art Gegenmittel gegen den Kummer. Denn der Freund tröstet uns durch Miene und Wort, wenn er das Geschick dazu hat, da er unseren Charakter kennt und weisz, was uns angenehm und unangenehm berührt. Andererseits aber musz es uns weh tun, wenn wir den Freund über unsere Miszgeschicke bekümmert sehen. Niemand will gern einem Menschen, den er lieb hat, Anlasz geben, sich zu betrüben. Darum scheuen es mannhafte Naturen, den Freund zum Teilnehmer ihres Kummers zu machen, und wenn sie nicht sehen, dasz sie durch eine kleine Betrübnis des anderen einer eigenen groszen Betrübnis entledigt werden, so ertragen sie es nicht 26), dasz die Freunde ihretwegen Leid haben sollen, und überhaupt suchen sie weinerliche Naturen von sich fern zu halten, weil sie selbst nicht zum Weinen und Klagen veranlagt sind. Weiber jedoch und weibische Männer haben Freude an dem Mitgeseufze anderer und lieben sie als wahre Freunde und mitleidige Seelen. Man soll sich aber gewisz in allem den besseren Menschen zum Vorbild nehmen. Im Glück dagegen verschafft uns die Gegenwart der Freunde einen angenehmen Umgang und gibt uns das Bewusztsein, dasz sie an dem Guten, was wir besitzen, ihre Freude haben.

Deshalb scheint sich die Regel zu empfehlen, dasz man die Freunde zur Teilnahme an seinem Glücke bereitwillig und ungesaümt herbeirufe, da es sittlich schön ist, wohltätig zu sein, jedoch nur zögernd zur Teilnahme an seinen Miszgeschicken, da man den Freunden von den Übeln so wenig als möglich mitteilen soll, daher der Ausspruch:

„Genug, dasz *ich* unglücklich bin." 27)

Am ersten noch darf man sie in solchen Füllen in Anspruch nehmen, wo sie uns mit geringer Mühe einen groszen Dienst erweisen können. Dagegen dürfte es schicklich sein, ungerufen und ungesaümt zu den Freunden hinzugehen, wenn sie von Miszgeschicken betroffen worden sind — denn es ist Freundespflicht, wohl zu tun, besonders denen, die in Not sind und uns nicht darum gebeten haben, was für beide Teile würdiger und seliger ist —. Sind aber unsere Freunde in glücklichen Umständen, so gehe man gern zu ihnen, wenn man ihnen dienlich sein kann; denn dazu hat man den Freund; aber nur ungern und langsam, wenn es gilt, Wohltat anzunehmen. Denn geflissentlich Nutzen von anderen ziehen, ist nicht schön. Den Schein der Sprödigkeit musz man aber freilich vermeiden, wenn man Freundeshilfe ablehnt; denn es kommen Fälle vor, wo man solchen Schein wirklich auf sich lädt.

Die Gegenwart der Freunde erscheint also in allen Lebenslagen als begehrenswert.

Zwölftes Kapitel.

Ist nun nicht, wie verliebten Personen der gegenseitige *Anblick* am liebsten ist und sie diese Wahrnehmung jeder anderen vorziehen, sofern die sinnliche Liebe wesentlich durch sie besteht und entsteht, so auch für Freunde das liebste, *zusammen zu leben?*

Freundschaft ist ja doch Gemeinschaft.

Auch verhält man sich, wie zu sich selbst, so zum Freunde. Nun ist uns bezüglich unser selbst die Wahrnehmung des Daseins angenehm, mithin auch in bezug auf den Freund. Die Tätigkeit aber, aus der man des anderen Dasein erkennt, vollzieht sich im Zusammenleben, so dasz das Streben der Freunde naturgemäsz hierauf gerichtet ist.
1172a

Endlich will jeder was immer ihm als eigentliches Sein oder als des Lebens Endzweck gilt, in Gemeinschaft mit den Freunden treiben. Daher die einen mit dem Freunde trinken, die anderen mit ihm Würfel spielen, wieder andere mit ihm gymnastische Übungen machen oder jagen oder philosophieren, kurz, jeder will das gemeinsam mit dem Freunde treiben, was er von allen Dingen am liebsten hat. Man will ja mit ihm zusammenleben, und darum treibt und teilt man mit ihm dasjenige, was man unter Leben und Zusammenleben versteht.

Daher wird die Freundschaft unter Schlechten eine Gemeinschaft im Bösen. Leichtlebig wie sie sind, nimmt der eine das Schlechte von dem anderen an, und so werden sie beide gleich böse. Dagegen die unter Guten wird eine Gemeinschaft im Guten. Von Tag zu Tag gewinnt sie durch den Umgang an sittlichem Gehalt, und der Fortschritt wird hier durch gemeinsame Tugendübung nicht minder als durch gegenseitige Zurechtweisung herbeigeführt. Jeder nimmt von den ihm zusagenden Eigenschaften des anderen einen Abdruck in sich auf, daher das Dichterwort:

„Edeles lernst du von Edeln." 28)

Soviel sei denn von der Freundschaft gesagt. Hieran mag sich die Erörterung von der *Lust* anschlieszen.

ZEHNTES BUCH.

ERSTES KAPITEL.

Hiernach ist die Erörterung der *Lust* 1) an der Reihe. Unser Geschlecht hat nichts so eigen als die Lust, daher man die Jünglinge in der Art erzieht, dasz man sie wie mit einem doppelten Steuer 2) durch Lust und Unlust lenkt. Auch für die sittliche Tugend scheint es von der allergröszten Wichtigkeit zu sein, dasz man den richtigen Dingen Liebe und Hasz entgegenbringt 3). Denn diese Gefühle erstrecken ihren Einflusz auf alle Lebensverhältnisse, da sie für die Tugend und die Glückseligkeit so wichtig und bedeutsam sind. Man begehrt ja was Lust gewährt, und flieht was schmerzlich ist. Einen so weittragenden Gegenstand darf man daher gewisz nicht mit Stillschweigen übergehen, besonders da über ihn groszer Streit der Meinungen herrscht.

Die einen nämlich setzen die Lust dem höchsten Gute gleich, die anderen behaupten umgekehrt, sie sei ganz und gar schlecht, mögen sie das nun wirklich glauben, oder mögen sie es im praktischen Interesse für besser halten, die Lust, wenn sie es auch nicht ist, als schlecht hinzustellen, da die Mehrzahl zu ihr hinneige und den Lüsten fröhne, weshalb man sie nach der entgegengesetzten Seite leiten müsse, um sie so in die rechte Mitte zu bringen.

Indessen dürfte dieses schwerlich das Richtige sein. Wo Gefühle und Handlungen ins Spiel kommen, haben Worte weniger Überzeugungskraft als Werke. Wenn sie nun mit dem, was die Leute an einem beobachten, nicht übereinstimmen, bringt man sich mit seiner strengen Lehre in Miszkredit und macht sogar die Wahrheit selbst verdächtig. Denn wenn man den Tadler der Lust sie dennoch in einem 1172b

einzelnen Falle begehren sieht, meint man leicht, seine Neigung sei in jedem Falle der Lust zugewandt, als ob die eine wäre wie die andere. Denn das Unterscheiden ist nicht die Sache der Menge. Uns dünkt, wahre Grundsätze sind nicht blos für die Wissenschaft von höchstem Werte, sondern ebenso für das Leben. Sie verschaffen sich Glauben, da sie mit den Werken im Einklang stehen, und sind für verständige Hörer ein Sporn, sich nach ihnen zu richten.

Doch genug darüber. Kommen wir jetzt zu den verschiedenen Ansichten über die Lust.

Zweites Kapitel.

Eudoxus 4) meinte, die Lust sei das Gute, weil man alles, Vernunftbegabtes und Vernunftloses, nach ihr streben sehe. In allen Dingen aber sei das Begehrte gut und das am meisten Begehrte am besten. So beweise denn die Erscheinung, dasz alles zu dem Einen und Selben hingezogen wird, dasz dieses für alle das Beste sei. Wie nämlich jedes Wesen seine Nahrung zu finden wisse, so auch was ihm gut sei. So müsse denn was allen gut sei und wonach alles strebe, das Gute schlechthin sein. Diese Lehren fanden aber ihrer Zeit mehr Glauben wegen des tugendhaften Charakters des Eudoxus als um ihrer selbst willen. Denn er galt für einen Mann von nicht gewöhnlicher Mäszigkeit, und so bekam man denn den Eindruck, dasz er nicht als Freund der Lust solches lehre, sondern dasz es sich wirklich so verhalte. Die Richtigkeit seines Satzes sollte ihm zufolge nicht minder deutlich aus dem Gegenteil der Lust erkannt werden können. Die Unlust nämlich gelte allen an sich als etwas, was man fliehen müsse; demnach müsse das Gegenteil von ihr an sich begehrenswert sein. Am meisten aber sei begehrenswert was wir nicht mit Rücksicht auf ein anderes oder um eines anderen willen begehren. Das sei aber eingestandenermaszen das unterscheidende Merkmal der Lust. Niemand frage, zu welchem Zwecke man sich freuen wolle, und darin spreche sich die Tatsache aus, dasz die Freude und die Lust an sich begehrenswert ist. Auch mache sie als Zugabe zu jedwedem Gute, wie zur Übung der Gerechtigkeit oder der Mäszigkeit, dasselbe noch begehrenswerter; nun wachse aber das Gute nur durch sich selbst.

Aber dieses letzte Argument möchte doch wohl lediglich dartun, dasz die Lust ein Gut neben anderen ist, nicht

mehr als sonst eines. Jedes Gut ist in Verbindung mit einem anderen begehrenswerter als für sich allein. Das ist das Argument, mit dem *Plato* umgekehrt erweisen will, dasz die Lust nicht das Gute ist. Das lustvolle Leben, sagt er, sei im Verein mit Klugheit begehrenswerter als ohne Klugheit; wenn aber das Vereinte besser sei, so sei die Lust nicht das Gute. Denn das Gute an sich könne durch keinerlei Zusatz begehrenswerter werden. Allein man sieht, dasz so auch sonst nichts das Gute wäre, was zusammen mit etwas an sich Gutem begehrenswerter wird. Was wäre denn also ein solches Gute, woran auch wir teil haben könnten? Um ein solches fragt es sich doch 5).

Die aber den Satz, gut sei wonach alles strebt, beanstanden wollen, dürften damit leicht eine Meinung zu vertreten scheinen, mit der sich kein gesunder Sinn verbinden läszt. *Was alle glauben, das, behaupten wir, ist wahr. Wer* 1173a *diesen übereinstimmenden Glauben der Menschheit verwirft, wird schwerlich glaubwürdigeres zu sagen wissen.* Wären es blosz die vernunftlosen Wesen, die nach dem Lustbringenden Verlangen trügen, so möchte vielleicht an jener Meinung etwas sein, nun es aber auch die vernunftbegabten sind, wie könnte sie da einen Sinn haben? *Vielleicht ist aber auch in schlechten Individuen noch ein natürlich Gutes, besser als sie selbst, was nach dem eigentümlichen Gute begehrt* 6). Aber auch das scheint verfehlt, was man wohl zu dem Argumente aus dem Gegenteil der Lust bemerkt. Man sagt nämlich: wenn die Unlust ein Übel ist, so folgt nicht, dasz die Lust ein Gut ist. Es könne ja auch einem Übel ein Übel entgegengesetzt sein, und beide, Gutes und Schlimmes, einem Dritten, das keines von beidem sei. Diese Bemerkung ist an sich nicht unrichtig, aber doch in unserem Falle verfehlt. Wären beide schlecht, so wären notwendig auch beide zu fliehen; wäre es keins von beiden, so wären auch beide nicht zu fliehen, oder man müszte sich gegen beide gleichmäszig verhalten. Nun aber sieht man, wie die Menschen das eine als ein Übel fliehen und das andere als ein Gut begehren. Also ist sich auch beides so entgegengesetzt.

Auch wenn die Lust kein Qualitatives ist, folgt daraus nicht, dasz sie kein Gut ist. Auch die tugendgemäszen Tätigkeiten und die Glückseligkeit sind ja keine Qualitäten 7).

Man sagt ferner, das Gute sei bestimmt, die Lust aber sei unbestimmt, weil sie ein Mehr und Minder zuläszt. Aber wenn man auf Grund des Fühlens der Lust so urteilt,

so wird ein gleiches von der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden gelten müssen, wo man unbedenklich sagt, dasz die Inhaber tugendhafter Eigenschaften das mehr und minder sind. Denn es gibt solche, die in höherem Grade gerecht und mutig sind; und auch gerecht handeln und mäszig sein kann man mehr und weniger. Ist aber das Mehr oder Minder in den Lüsten gemeint, so trifft man wohl den eigentlichen Grund der Sache nicht, wenn es wahr ist, dasz die Lüste teils gemischt teils ungemischt sind. Denn weshalb soll es nicht mit der Lust sein können wie mit der Gesundheit, die ja ebenfalls zwar bestimmt ist, aber doch ein Mehr und Minder zuläszt? Das Gleichmasz, worauf sie beruht, ist nicht in allem ein und dasselbe, auch nicht bei einem immer das gleiche, sondern es kann bis zu einem bestimmten Grade nachlassen, unbeschadet seines Fortbestandes, und gestattet so verschiedene Grade. So kann es also auch mit den verschiedenen Graden der Lust sein 8).

Weiterhin sagt man, das Gute sei vollendet, die Bewegung und das Werden aber unvollendet, und sucht zu zeigen, dasz die Lust Bewegung und Werden ist. — Aber schon das scheint verfehlt, dasz die Lust Bewegung sein soll. Jeder Bewegung ist Schnelligkeit und Langsamkeit eigen, wenn auch nicht im Vergleich mit sich selbst, so doch im Verhältnis zu einem anderen, wie man an der Himmelsbewegung sieht. Bei der Lust aber findet sich keines von beiden, keine Schnelligkeit und keine Langsamkeit. Ja, 1173b bekommen kann man das Gefühl der Lust schnell, wie auch das des Zorns, aber haben kann man es nicht schnell, auch nicht im Vergleich mit einem anderen, wohl aber kann man schnell gehen, wachsen und dergleichen. Also der Übergang zur Lust kann schnell und langsam zustande kommen, aber schnell aktuell sein in bezug auf die Lust, will sagen, schnell Lust fühlen, das kann man nicht. Und wie sollte sie weiter ein Werden sein? Es wird oder entsteht doch nicht unterschiedslos jedes aus jedem, sondern jedes löst sich in das auf, woraus es wird. So müszte auch, wenn die Lust das Werden einer Sache ist, das Vergehen derselben Sache die Unlust sein. Man sagt nun, die Unlust sei der Mangel einer Sache, die von der Natur gefordert wird, und die Lust der Ausgleich dieses Mangels. Aber solche Dinge wie Mangel und Ausgleich sind körperlicher Art. Wenn also die Lust der von der Natur geforderte Ausgleich ist, so musz das, was den Ausgleich erfährt, der Körper also, Lust fühlen, und das wird man schwerlich

annehmen. Mithin ist die Lust kein Ausgleich, sondern sie stellt sich nur gelegentlich eines solchen ein, wie auch die Unlust aus Anlasz des Gegenteils, z. B. wenn man sich schneidet, ausgelöst wird. Diese Meinung ist wohl hauptsächlich durch das Gefühl der Unlust und Lust veranlaszt, das sich auf die Ernährung bezieht. Man beruft sich darauf, dasz man zuerst ein Bedürfnis verspürt und Unlust fühlt und hernach über die Stillung des Bedürfnisses Lust fühlt. Allein das trifft nicht bei allen Arten der Lust zu. Der Lust am Studium z. B. geht keine Unlust voraus, der sinnlichen Lust, die auf dem Geruch beruht, auch keine, und das gleiche gilt von so vielem, was man hört und sieht, und so manchen Erinnerungen und Hoffnungen. Wovon also sollten diese Genüsse ein Werden sein? Es ging ja kein Mangel voraus, den sie ausgleichen könnten.

Wenn man sich endlich auf die schimpflichen Lüste beruft, so kann man antworten, dasz sie keine Lust sind. Sind sie für Menschen von schlechter sittlichen Verfassung eine Lust, so darf man darum nicht meinen, dasz sie es auch noch für andere als jene sind, wie ja auch was den Kranken zuträglich ist oder süsz oder bitter vorkommt, das darum noch nicht an sich ist, oder was den Augenkranken weisz erscheint, darum noch nicht weisz ist. — Oder man kann auch antworten, dasz zwar die Lüste begehrenswert sind, aber nicht, wenn sie aus solchen Quellen flieszen, wie es auch gut ist, reich zu sein, aber nicht für den, der Verrat geübt hat, und gut ist, gesund zu sein, aber nicht für den, der alles durcheinander gegessen hat 9). — Oder man kann sagen, dasz die Lüste der Art nach verschieden sind. Diejenigen, die aus sittlich reinen Quellen flieszen, sind anders als diejenigen, die aus unreinen Quellen geschöpft sind, und jener Lust und jenes Genusses, dessen sich der Gerechte, der Gebildete oder der Inhaber sonstiger Vorzüge erfreuen kann, ist man nicht fähig, ohne gerecht, gebildet und so weiter zu sein.

Auch der Freund im Unterschied von dem Schmeichler scheint einen Beweis dafür zu liefern, dasz die Lust nichts gutes ist oder es ihrer verschiedene Arten gibt. Der Verkehr des Freundes mit uns scheint auf das Gute abzuzielen, der des Schmeichlers auf die Lust, und diesen tadelt man, jenem spendet man wegen der Verschiedenheit seiner 1174a Absicht Lob. — Auch möchte niemand leben, wenn er immer nur den Verstand eines Kindes haben und alles was den Kindern Freude macht im höchsten Masze ge-

nieszen sollte; und niemand möchte eine Freude haben um den Preis einer sehr schimpflichen Handlung, auch wenn ihm aus derselben niemals eine Unlust erwachsen sollte. — Auch liegt uns manches sehr am Herzen, das für uns keine Lust im Gefolge hat, wie Sehen, Gedenken, Wissen, Tugenden Haben. Führen diese Dinge notwendig einen Genusz und eine Befriedigung mit sich, so trägt das nichts aus. Denn wir würden sie auch dann begehren, wenn keine Lust aus ihnen flösse.

So könnte es also erwiesen scheinen, dasz die Lust weder ein Gut, noch jede Lust begehrenswert ist, und dasz einige Lüste an sich begehrenswert sind, die sich von den anderen der Art oder dem Ursprung nach unterschieden.

Dies möge bezüglich der über Lust und Unlust bestehenden Meinungen genügen.

Drittes Kapitel.

Was sie wirklich ist oder wie sie ist, mag deutlicher werden, wenn wir die Frage wieder von vorne aufnehmen. Der Akt des Sehens scheint in jedem Zeitmoment vollendet zu sein, sofern ihm nichts abgeht, was noch nachträglich hinzukommen müszte, um seiner Form die letzte Vollendung zu geben. Ihm ist nun die Lust ähnlich. Sie ist ein Ganzes, und es läszt sich in keinem Zeitmoment eine Lust aufweisen, deren Form durch die Verlängerung ihrer Dauer erst vollendet würde. Eben deshalb ist sie auch keine Bewegung. Jede Bewegung geschieht in einer Zeit und hat ein Ziel. So vollendet z. B. die Baukunst ihr Werk, wenn sie das, worauf sie abzielt, zustande gebracht hat, also entweder in der ganzen Zeit oder ihrem letzten Moment. Aber die Bewegungen in den einzelnen Zeitteilen sind alle unvollendet und von der ganzen Bewegung und von einander der Art nach verschieden. Die Zusammenfügung der Steine ist der Art nach verschieden von der Kannelierung der Saülen und beide wieder von der Erbauung des Tempels. Diese Herstellung des Tempels ist ein vollkommenes Werden, weil für den fraglichen Zweck weiter nichts mehr erfordert wird. Dagegen die Herstellung des Fundamentes und des Dreischlitzes über dem Architrav ist als blosze Herstellung eines Teils ein unvollkommenes Werden. Wir haben hier also der Art nach verschiedene Bewegungen, und man kann in keiner Zeit eine ihrer Form nach vollendete Bewegung aufweisen auszer in der ganzen

Zeit, die die jedesmalige Herstellung beansprucht. Ebenso ist es mit dem Gehen und den anderen Arten der Fortbewegung. Wenn die örtliche Bewegung eine Bewegung von irgendwoher nach irgendwohin ist, so umfaszt sie auch spezifische Unterschiede, das Fliegen, Gehen, Springen und dergleichen. Aber der Unterschied tritt nicht blos in diesem Sinne auf, er findet sich auch im Gehen selbst. Denn der Ausgangs- und der Endpunkt ist nicht derselbe bei einem Stadium und bei einem Stück davon, und wieder bei diesem Stück und bei jenem; und ebenso ist es nicht dasselbe, wenn man diese und wenn man jene Linie durchlaüft; man geht ja nicht blos in einer Linie, sondern 1174b dieselbe hat auch die Eigenschaft, an einem bestimmten Orte zu sein, die eine an diesem, die andere an jenem. Genauer ist nun von der Bewegung anderswo gehandelt worden 10), hieher gehört nur soviel, dasz sie nicht in der ganzen Zeit vollendet zu sein scheint; vielmehr sind die meisten Bewegungen unvollendet und der Art nach verschieden, wenn anders der Ausgangs- und Zielpunkt artbildend ist. Dagegen ist die Art und somit auch die Form der Lust jederzeit vollendet, und so wird klar, dasz sie von der Bewegung verschieden und ein Ganzes und Vollendetes ist.

Das Gleiche erhellt daraus, dasz eine Bewegung, die in keiner Zeit geschähe, nicht möglich ist, wohl aber ein Lustgefühl. Denn das Gefühl, das man in einem Moment hat, ist ein Ganzes. Man sieht hieraus, dasz man die Lust mit Unrecht für eine Bewegung oder ein Werden ausgibt. Denn diese Begriffe werden nicht auf alles angewandt, sondern nur auf das, was teilbar und kein Ganzes ist. Der Akt des Sehens, der Punkt, die Einheit hat kein Werden und ist kein Werden und keine Bewegung. Und so hat auch die Lust kein Werden, da sie ein unteilbares Ganze ist.

Viertes Kapitel.

Da jeder Sinn sich mit bezug auf sein Objekt betätigt 11), und zwar vollkommen dann, wenn er selbst in guter Verfassung und sein Objekt das schönste und angemessenste ist, das er wahrnehmen kann — so etwas ist doch wohl wesentlich die vollkommene Tätigkeit; ob wir aber sagen, der Sinn sei tätig oder das Wesen, das ihn hat, steht uns gleich —, so ist also bei aller Tätigkeit diejenige die beste, bei der das Tätige in bester Verfassung und das Objekt

das Vollkommenste ist, das in den Bereich der betreffenden Tätigkeit fällt. Diese beste Tätigkeit musz wie die vollkommenste so auch die genuszreichste sein. Jeder Sinn hat nämlich seine Lust, und ebenso gibt es eine Lust des Denkens und Betrachtens, und die höchste Lust liegt in der vollkommensten Tätigkeit, und am vollkommensten ist die Tätigkeit eines in guter Verfassung befindlichen Tätigen gegenüber seinem vornehmsten Gegenstand. Die Lust ist demnach der Tätigkeit Vollendung. Freilich bringt die Lust die Vollendung nicht in dem Sinne, wie die letztere unter den erforderlichen Bedingungen von dem Objekte und den Sinnen kommt, wie ja auch die Gesundheit nicht in demselben Sinne Ursache des Gesundseins ist wie der Arzt.

Dasz aber jeder Sinn seine Lust hat, ist klar. Wir nennen ja Gesichts- und Gehörswahrnehmungen lustbringend. Klar ist auch, dasz die Lust am grösz̈ten ist, wenn der Sinn die beste Verfassung hat und sich gegenüber einem Objekt der besten Art betätigt. Entsprechen das wahrgenommene Objekt und das wahrnehmende Subjekt diesen Bedingungen, so wird sich immer Lust einstellen; denn dann ist ebensowohl was sie hervorrufen als was sie empfinden kann, vorhanden. Jedoch vollendet die Lust die Tätigkeit nicht wie eine habituelle Form, sondern wie etwas, was zur Form hinzutritt, wie die Schönheit sich im Gefolge der vollkommenen körperlichen Entwickelung einstellt. So lange nun das geistig gedachte oder sinnlich wahrgenommene Objekt in der erforderlichen Verfassung bleibt und das sinnlich unterscheidende oder verständig denkende Subjekt
1175a desgleichen, so lange wird die Tätigkeit mit Lust verpaart sein. Denn so lange Leidendes und Tätiges sich gleich bleiben und sich gleichmäszig zu einander verhalten, erfolgt naturgemäsz die gleiche Wirkung.

Wie kommt es nun, dasz niemand beständig Lust empfindet? Nicht etwa von der Ermüdung? Kein menschliches Vermögen kann ja beständig tätig sein, und so bleibt denn auch die Lust, als welche der Tätigkeit folgt, aus. Manches ergötzt uns auch, weil es nun ist, und später eben deshalb nicht mehr. Denn zuerst wird die Aufmerksamkeit davon in Anspruch genommen und beschäftigt sich lebhaft damit, wie man z. B. einen Gegenstand, der in die Augen trifft, angestrengt betrachtet. Danach aber ist die Tätigkeit keine solche mehr, sondern sie läszt nach, und dadurch wird denn auch die Lustempfindung geschwächt.

Man kann wohl sagen, wo alles zu leben begehre,

verlange auch alles nach der Lust. Das Leben ist nämlich eine Tätigkeit, und jeder ist in dem und durch das tätig, was er am meisten liebt. So ist der Freund der Musik mit dem Gehör in dem Bereich der Töne tätig, der Lernbegierige mit dem Verstand im Bereich der Erkenntnisse, und so die Übrigen alle. Es hat also seinen guten Grund, dasz man auch nach der Lust strebt, da aus ihr einem jeden für das Leben, dieses begehrenswerte Gut, die Vollendung erwächst.

Fünftes Kapitel.

Ob wir aber wegen der Lust das Leben begehren oder wegen des Lebens die Lust, stehe für jetzt dahin. Denn diese beiden Dinge scheinen zusammengepaart zu sein und keine Trennung zu gestatten, da ohne Tätigkeit keine Lust entsteht und jede Tätigkeit durch die Lust vollendet wird.

Daher scheinen auch die Lüste der Art nach verschieden zu sein. Denn was selbst spezifisch verschieden ist, das, nehmen wir an, erhält auch durch spezifisch Verschiedenes seine Vollendung. Man sieht das ja auch an den Erzeugnissen der Natur und der Kunst, an Tieren und Baümen, an Bildern, Statuen, Haüsern und Geräten. Ebenso scheints müssen demnach auch spezifisch verschiedene Tätigkeiten durch spezifisch Verschiedenes vollendet werden. Nun sind aber die geistigen Tätigkeiten von den sinnlichen und wieder die einzelnen geistigen und sinnlichen Tätigkeiten unter sich spezifisch verschieden; so müssen es denn auch die Lüste sein, von denen sie ihre Vollendung empfangen.

Man kann das auch daraus abnehmen, dasz jede Lust der Tätigkeit, die sie vollendet, verwandt ist. Denn die Tätigkeit wird durch die ihr verwandte Lust gesteigert. Die mit Lust tätig sind, unterscheiden alles schärfer und führen alles genauer durch; gute Geometriker z. B. werden die, die an der Geometrie Freude haben, und solche verstehen alles besser; ebenso machen auch die Freunde der Musik, der Baukunst und so weiter je in ihrem Fach, dank der Freude, die es ihnen macht, Fortschritte. Die Steigerung kommt aber von der Lust, und das Steigernde ist verwandt. Was aber spezifisch verschiedenem verwandt ist, das ist 1175b auch selbst spezifisch verschieden.

Noch deutlicher aber sieht man das daraus, dasz für die eine Art von Tätigkeit eine Lust hinderlich ist, die aus einer anderen Art von Tätigkeit erwächst. Die Freunde des Flötenspiels können keinem Vortrage mehr folgen,

wenn sie einen Flötenspieler hören, indem ihnen das Spiel mehr Freude macht als die Tätigkeit, die sie gerade beschäftigte. Somit zerstört die Lust, die das Flötenspiel gewährt, die Tätigkeit des Aufmerkens auf den Vortrag. Und ähnlich geht es überall, wo man mit zwei Dingen zugleich beschäftigt ist: die angenehmere Tätigkeit verdrängt die andere, und das um so mehr, je mehr sie sich durch Annehmlichkeit auszeichnet, so dasz jene zuletzt ganz aufhört. Wenn uns daher eine Sache in hohem Grade ergötzt, tun wir nicht leicht etwas anderes, und umgekehrt treiben wir andere Dinge, wenn uns etwas nur geringe Befriedigung bietet, und in den Theatervorstellungen sprechen die Freunde von Naschwerk demselben allemal besonders zu, wenn die Schauspieler nichts taugen.

Da aber die verwandte Lust die Tätigkeiten schärft, anhaltender und besser macht, fremde Lustgefühle aber sie schädigen, so kann man sehen, wie sehr sie von einander verschieden sind. Die fremden Lustgefühle haben fast die gleiche Wirkung wie die verwandten Unlustgefühle. Diese letzteren heben die Tätigkeiten auf, wie z. B. wenn jemanden das Schreiben oder das Rechnen unlieb und verhaszt ist: der eine schreibt dann nicht, und der andere rechnet nicht, weil ihn die Tätigkeit verdrieszt. So wird denn auf eine Tätigkeit von den ihr verwandten Gefühlen der Lust und der Unlust eine entgegengesetzte Wirkung ausgeübt; verwandt aber sind die Gefühle, die bei der Tätigkeit an sich entstehen. Von den fremden Lustgefühlen aber haben wir gesagt, dasz sie eine ähnliche Wirkung haben wir die Unlust: sie heben die Tätigkeit, wenn auch nicht auf gleiche Weise, auf.

Da sich die Tätigkeiten durch sittliche Güte und Schlechtigkeit unterscheiden, und die einen begehrenswert, die anderen verwerflich, noch andere keins von beidem sind, so ist es ebenso mit den Lustgefühlen bewandt; denn jeder Tätigkeit entspricht eine eigentümliche Lust. Die der tugendhaften Tätigkeit eigentümliche Lust ist sittlich, die der lasterhaften eigentümliche unsittlich. Denn auch die Begierden sind, wenn sie dem sittlich Guten gelten, lobenswert, und wenn sie dem sittlich Schlechten gelten, tadelnswert. Nun sind aber die Lustgefühle, die eine Tätigkeit begleiten, derselben viel näher verwandt als die Begierden. Diese sind von ihr zeitlich und ihrer Natur nach geschieden, jene aber sind mit den Tätigkeiten eng verbunden und von ihnen so wenig geschieden, dasz man fragen kann,

ob nicht Tätigkeit und Lust dasselbe ist. Dennoch sieht die Lust nicht aus, als ob sie Gedanke oder Wahrnehmung wäre, das wäre ungereimt, aber sie gilt doch hin und wieder für das nämliche, weil sie von der Tätigkeit nicht getrennt ist. Demnach sind, wie die Tätigkeiten, so auch die Lustgefühle verschieden.

Das Gesicht ist von dem Gefühl an *Reinheit* verschieden, wie das Gehör und der Geruch von dem Geschmack. So 1176a sind es denn ebenso die *Lustempfindungen*, sowohl von denen der Sinne die des Geistes, wie auch die einzelnen Lustempfindungen des Geistes und der Sinne je unter sich 12).

Man kann auch sagen, dasz jedes Sinnenwesen, wie eine eigene Verrichtung, so eine eigene Lust hat, nämlich die seiner Tätigkeit entsprechende. Man sieht das auch, wenn man die einzelnen Arten der Lebewesen betrachtet. Eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes und eine andere die des Menschen, wie ja auch *Heraklit* 13) sagt, dasz ein Esel die Spreu dem Golde vorziehen würde. Nämlich für Esel ist Futter angenehmer als Gold. Wie also die Wesen selbst, so sind auch ihre Lüste oder Ergötzungen der Art nach verschieden, dagegen ist anzunehmen, dasz die von Wesen einer Art nicht verschieden sind.

Nur *beim Menschen* tritt hier eine grosze Mannigfaltigkeit hervor. Ein und dasselbe kann den einen ergötzen und den anderen schmerzen, bei dem einen Unlust und Hasz, bei dem anderen Lust und Liebe hervorrufen. Dies ist auch beim Süszen der Fall. Nicht das nämliche kommt dem Fieberkranken und dem Gesunden süsz vor, und nicht das nämliche erscheint dem Leidenden und dem, der sich wohl befindet, als heisz. In allen solchen Fällen aber scheint das wahr zu sein, was der Tugendhafte dafür hält. Und ist dieser Satz richtig, wie wir annehmen dürfen, und ist die Tugend und der Tugendhafte jedes Dinges Masz, so folgt auch, *dasz wahre Freuden jene sind, die er dafür hält, und wahrhaft erfreulich das ist, woran er sich erfreut.* Wenn aber das, was ihm zuwider ist, einem anderen erfreulich vorkommt, so ist daran nichts Wunderbares; denn der Mensch unterliegt mannigfacher Verderbnisz und Schädigung; aber genuszreich ist es nicht, auszer eben für diejenigen, die sich in solch verderbter Verfassung befinden.

So leuchtet denn ein, dasz man die anerkannt schimpflichen Arten der Lust nicht als Lust gelten lassen darf,

auszer für verderbte Naturen. Dagegen erhebt sich nun bezüglich der als sittlich geltenden Arten von Lust die Frage, *welche oder was für eine man für die dem Menschen eigentümliche Lust erklären soll.* Die Tätigkeiten werden uns darüber Aufschlusz geben müssen; nach ihnen richtet die Lust sich ja. *Mag es nun der Tätigkeiten des vollkommenen und glückseligen Mannes nur eine oder mehrere geben, so wird die sie vollendende Lust es sein, die man für die eigentlich und vorzüglich menschliche Lust zu erklären hat.* Die übrigen Arten von Lust können dafür erst an zweiter und weiterer Stelle gelten, entsprechend den Tätigkeiten 14).

Sechstes Kapitel.

Unsere Erörterung über die Tugenden, die Freundschaft und die Lust ist nun zu Ende, und so bleibt noch *die Glückseligkeit* im Umrisse zu behandeln, die uns Ziel und Ende alles menschlichen Tuns bedeutet. Unser Vortrag über sie wird an Kürze gewinnen, wenn wir uns auf das Vorausgehende zurückbeziehen.

Wir haben gesagt, die Glückseligkeit sei kein Habitus. Sonst könnte ja auch derjenige sie besitzen, der sein Leben lang schläft und so ein blosz vegetatives Dasein führt, oder auch ein Mensch. den die gröszten Unglücksfälle
1176b träfen. Wenn uns dies nun nicht befriedigen kann, und wir sie vielmehr, wie in den früheren Ausführungen gesagt worden ist, in eine gewisse Tätigkeit setzen müssen, und wenn ferner die Tätigkeiten teils notwendig und als Mittel, teils an sich begehrenswert sind, so ist die Glückseligkeit offenbar für eine von den Tätigkeiten zu erklären, die an sich, und nicht für eine von denen, die blos als Mittel begehrenswert sind. Sie ist ja keines anderen Dinges bedürftig, sondern sich selbst genug.

An sich begehrenswert aber sind die Tätigkeiten, bei denen man nichts weiter sucht als die Tätigkeit selbst. Diesen Charakter scheinen einmal die tugendgemäszen Handlungen zu haben, da es an sich begehrenswert ist, schön und tugendhaft zu handeln, sodann die Unterhaltungen, die dem Genusse dienen, da man sie nicht als Mittel zum Zweck begehrt. Man hat ja mehr Schaden als Nutzen von ihnen, indem man ihretwegen Gesundheit und Vermögen vernachlässigt. Zu solchem Zeitvertreib nimmt die Mehrheit derer, die die Welt glücklich preist, ihre

Zuflucht. Darum stehen bei den Groszen der Erde diejenigen, die derlei Kurzweil gut zu veranstalten wissen, in so hoher Gunst. Sie machen sich ihnen angenehm in dem, wonach ihr Sinn steht; nun sind es aber grade solche Dinge, die sie zu bedürfen glauben. So gewinnt es denn den Schein, als ob derartiges ein notwendiger Bestandteil der Glückseligkeit wäre, da die Machthaber ihre Muszestunden damit zubringen. Indessen dürfte das Verhalten solcher Männer wohl nichts beweisen. Denn Tugend und Verstand, diese Quellen jeder schönen Tat, beruhen nicht auf dem Besitz der Macht. Und wenn jene Menschen, da der Geschmack für reine und edle Freude ihnen fehlt, ihre Zuflucht zu den sinnlichen Ergötzungen nehmen, so darf man darum nicht glauben, dasz diese begehrenswerter sind. Glauben doch auch Kinder, das sei das Höchste, was bei ihnen was gilt. So ist es denn begreiflich, dasz, so wie für Kinder andere Dinge Wert haben als für Erwachsene, so auch für schlechte Menschen andere Dinge als für tugendhafte. Wie wir also schon oft wiederholt haben, wertvoll und genuszreich zugleich ist das, was dem guten Manne solches ist. Nun ist aber einem jeden diejenige Tätigkeit am liebsten, die seiner eigentümlichen Beschaffenheit entspricht. Also kann das für den guten Mann nur die der Tugend gemäsze Tätigkeit sein.

Die Glückseligkeit besteht mithin nicht in den Vergnügungen, nicht in Spiel und Scherz. Es wäre ja ungereimt, wenn unsere Endbestimmung Spiel und Scherz wäre, und wenn die Mühe und das Leid eines ganzen Lebens das blosze Spiel zum Ziele hätte. Fast alles begehren wir als Mittel, ausgenommen die Glückseligkeit, die ja Zweck ist. Nun erscheint es doch als töricht und gar zu kindisch, kindischen Spieles wegen zu arbeiten und sich anzustrengen; dagegen der Spruch des *Anacharsis* 15): „Spielen, um zu arbeiten", darf als die richtige Maxime gelten. Das Spiel ist ja eine Art Erholung, und der Erholung bedürfen wir darum, weil wir nicht in einem fort arbeiten können. Nun ist aber die Erholung nicht Zweck, weil sie der
1177a Tätigkeit wegen da ist.

Auch scheint das glückselige Leben ein tugendhaftes Leben zu sein. Dieses aber ist ein Leben ernster Arbeit, nicht lüstigen Spiels. Das Ernste nennen wir ja besser als das Scherzhafte und Lustige, und die Tätigkeit des besseren Teiles und Menschen nennen wir immer auch ernster. Nun ist aber die Tätigkeit des Besseren vorzüglicher und so

denn auch seliger. Auch kann die sinnliche Lust der Erste Beste genieszen, der Sklave nicht minder als der ausgezeichnetste Mensch. Die Glückseligkeit aber erkennt niemand einem Sklaven zu, auszer es müszte auch sein Leben dem entsprechen. Denn die Glückseligkeit besteht nicht in solchen Vergnügungen, sondern in den tugendgemäszen Tätigkeiten, wie wir schon früher erklärt haben.

Siebentes Kapitel.

Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäsze Tätigkeit, so musz dieselbe natürlich der vorzüglichsten Tugend gemäsz sein, und das ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag das nun der Verstand oder etwas anderes sein, was da seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das wesentlich Gute und Göttliche zu erkennen vermag, sei es selbst auch göttlich oder das Göttlichste in uns: — *immer wird seine seiner eigentümlichen Tugend gemäsze Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein.*

Dasz diese Tätigkeit *theoretischer* oder *betrachtender Art* ist, haben wir bereits gesagt. Man sieht aber auch, dasz das sowohl mit unseren früheren Ausführungen wie mit der Wahrheit übereinstimmt.

Denn zunächst ist diese Tätigkeit die vornehmste. Der Verstand oder die Vernunft ist nämlich das Vornehmste in uns, und die Objekte der Vernunft sind wieder die vornehmsten im ganzen Felde der Erkenntnis.

Sodann ist sie die anhaltendste. Anhaltend betrachten oder denken können wir leichter, als irgend etwas Äuszerliches anhaltend tun.

Ferner geht die gemeine Meinung dahin, dasz die Glückseligkeit mit Lust verpaart sein musz. Nun ist aber unter allen tugendgemäszen Tätigkeiten die der Weisheit zugewandte eingestandenermaszen die genuszreichste und seligste. Und, in der Tat bietet das Studium der Weisheit Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit, selbstredend ist aber der Genusz noch gröszer, wenn man schon weisz, als wenn man erst sucht.

Auch was man Selbstgenüge nennt, findet sich am meisten bei der Betrachtung. Was zum Leben erforderlich ist, dessen bedarf auch der Weise und der Gerechte und die Inhaber der anderen sittlichen Tugenden. Sind sie aber mit dergleichen ausreichend versehen, so bedarf der Gerechte noch

solcher, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann, und das gleiche gilt von dem Mäszigen, dem Mutigen und jedem anderen; der Weise dagegen kann, auch wenn er für sich ist, betrachten, und je weiser er ist, desto mehr; vielleicht kann er es besser, wenn er Mitarbeiter hat, aber 1177b immerhin ist er sich selbst am meisten genug.

Und, von ihr allein läszt sich behaupten, dasz sie ihrer selbst wegen geliebt wird. Sie bietet uns ja auszer dem Denken und Betrachten sonst nichts; vom praktischen Handeln dagegen haben wir noch einen gröszeren oder kleineren Gewinn auszer der Handlung.

Und, die Glückseligkeit scheint in der Musze zu bestehen 16). Wir opfern unsere Musze, um Musze zu haben, und wir führen Krieg, um in Frieden zu leben. Die praktischen Tugenden nun äuszern ihre Tätigkeit im bürgerlichen Leben oder im Kriege. Die Aktionen auf diesen Gebieten aber dürften sich mit der Musze kaum vertragen. Die kriegerische Tätigkeit schon gar nicht. Niemand will Krieg und Kriegsrüstungen des Krieges wegen. Denn man müszte als ein ganz blutdürstiger Mensch erscheinen, wenn man sich seine Freunde zu Feinden machte, nur damit es Kampf und Blutvergieszen gäbe. Aber auch die friedliche Tätigkeit im Dienste des Gemeinwesens verträgt sich nicht mit der Musze und verfolgt neben der Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten selbst den Besitz der Macht und den Genusz der Ehren oder doch das wahre Lebensglück für die eigene Person und die Mitbürger, als ein Ziel, das vom Staatsdienst verschieden ist, und das wir Menschen auch durch das Leben in der staatlichen Gemeinschaft zu erreichen suchen, selbstverständlich als etwas von diesem Leben selbst Verschiedenes. Wenn also nun zwar unter allen tugendhaften Handlungen diejenigen, die sich um Staat und Krieg drehen, an Schönheit und Grösze obenan stehen, und sie gleichwohl mit der Musze unvereinbar und auf ein auszer ihnen liegendes Ziel gerichtet sind und also nicht ihrer selbst wegen begehrt werden, und wenn dagegen die Tätigkeit der Vernunft, die denkende, ebensowohl an Ernst und Würde hervorragt, als sie keinen anderen Zweck hat, als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust und Seligkeit in sich schlieszt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, dasz in dieser Tätigkeit, so weit es menschenmöglich ist, das Selbstgenüge, die Musze, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, sich finden musz. *Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des*

Menschen, wenn sie auch noch die volle Länge eines Lebens dauert, da nichts, was zur Glückseligkeit gehört, unvollkommen sein darf 17).

Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas *Göttliches* in sich hat 18). So grosz aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so grosz ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäszen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so musz auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein.

Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, so weit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zwecke tun, dem Besten,
1178a was in uns ist, nachzuleben. Denn ob auch klein an Umfang, ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen: dieses Göttliche in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. Mithin wäre es ungereimt, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. Und was wir oben gesagt, paszt auch hieher. Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschiede von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genuszreichste. Also ist das für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste.

Achtes Kapitel.

An zweiter Stelle ist dasjenige Leben glückselig, das der sonstigen Tugend gemäsz ist.

Denn, die dieser sonstigen Tugend entsprechenden Tätigkeiten sind *menschlicher* Art. Gerechtigkeit, Mut, und die anderen Tugenden üben wir gegeneinander im geschäftlichen Verkehr, in Notlagen, in Handlungen aller Art und dadurch, dasz wir von Lasten jedem so viel zumessen, als sich gebührt. Das sind aber offenbar lauter menschliche

Dinge. Manches, was zu diesen Tugenden gehört, beruht auch auf unserer leiblichen Natur, und die ethische Tugend hat es vielfach mit den Affekten zu tun, so dasz sie in mancher Hinsicht mit den guten Affekten verwandt scheint. Auch ist mit der ethischen Tugend die Klugheit verpaart und diese mit der Klugheit, da ja die Grundsätze der Klugheit auf grund der ethischen Tugenden Richtung gebend wirken und die letzteren wieder durch jene geordnet werden. Da nun beide, ethische Tugend wie Klugheit, auch auf die Affekte bezug haben, so haben sie es ohne Zweifel mit dem Ganzen aus Leib und Seele zu tun. Die Tugenden dieses Ganzen sind aber menschliche Tugenden. Somit ist auch das auf die Übung dieser Tugenden gerichtete Leben menschlich, und menschlich denn auch die Glückseligkeit, die es gewähren kann. Dagegen diejenige, die das Leben nach der Vernunft gewährt, ist getrennt und göttlich. Weiteres sagen wir hierüber nicht. Denn wenn wir uns über des Geistes Eigenart genauer aussprechen wollten, so ginge das über die Grenzen der vorliegenden Aufgabe hinaus 19).

Auch bedarf das Leben nach dem Geiste und die entsprechende Glückseligkeit der äuszeren Güter nur wenig oder doch weniger als das Leben gemäsz den sittlichen Tugenden. Mögen beide das zum Unterhalt Nötige auch gleich sehr brauchen — wenn auch der Mann des öffentlichen Lebens sich um den Körper und was damit verwandt ist, mehr bemühen musz; doch trägt das nicht viel aus —, so musz sich doch ein groszer Unterschied ergeben, sobald man die Bedeutung erwägt, die der Besitz oder Nichtbesitz äuszerer Güter für die beiderseitigen Tätigkeiten hat. Der Freigebige braucht Geld, um freigebig zu handeln, und der Gerechte braucht es, um Empfangenes zu vergelten — denn das blosze Wollen ist nicht erkennbar, und auch wer nicht gerecht ist, tut so, als wolle er gerecht handeln —; der Mutige bedarf der Kraft, wenn er eine Tat des Mutes vollbringen will, und der Mäszige bedarf der Freiheit und Ungebundenheit. Wie könnte man sonst wissen, ob einer diese oder eine andere Tugend wirklich hat oder nicht? Man zweifelt freilich, welches von den beiden Erfordernissen der Tugend das wichtigere ist, der Wille oder das Werk. Doch findet sie offenbar ihre Vollendung erst in beiden 1178b zugleich. Nun bedarf sie aber, um zu handeln, vieler Dinge und bedarf ihrer desto mehr, je gröszer und schöner ihre Handlungen sind. Der Mann des Denkens aber hat, wenig-

stens für diese seine Tätigkeit, keines dieser Dinge nötig, ja, sie hindern ihn eher daran. Sofern er aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er auch wünschen, die Werke der sittlichen Tugenden auszuüben, und so wird er denn solcher Dinge bedürfen, um als Mensch unter Menschen zu leben.

Aber auch aus folgendem mag man sehen, dasz die vollkommene Glückseligkeit eine Denktätigkeit ist. Von den Göttern glauben wir, dasz sie die glücklichsten und seligsten Wesen sind. Aber was für Handlungen soll man ihnen beilegen? Etwa Handlungen der Gerechtigkeit? Wäre es aber nicht eine lächerliche Vorstellung, sie Verträge schlieszen und Depositen zurückerstatten zu lassen und dergleichen mehr? Oder Handlungen des Mutes, wobei sie vor Furchterregendem standzuhalten und Gefahren zu bestehen hätten, weil es sittlich schön ist, solches zu tun? Oder vielmehr Handlungen der Freigebigkeit? Aber wem sollen sie denn geben? Es wäre ja ungereimt, wenn sie Geld oder dergleichen zu vergeben hätten. Beobachtung der Mäszigkeit ferner, was hiesze das bei den Göttern? Es wäre doch gewisz ein plumpes Lob, dasz sie keine bösen Begierden hätten. Und so mögen wir nehmen was wir wollen, alles was zur Tugendübung gehört, musz als klein und der Götter unwürdig erscheinen. Und doch hat man immer geglaubt, dasz sie leben und mithin tätig sind; denn niemand denkt doch, dasz sie schlafen wie Endymion. Nimmt man aber dem Lebendigen jenes Handeln auf grund ethischer Tugend und Klugheit, und nimmt man ihm noch viel mehr das [künstlerische] Schaffen, was bleibt dann noch als das Denken? *Und so musz denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein.* Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist 20).

Ein Zeichen dessen ist endlich, dasz die übrigen Sinnenwesen an der Glückseligkeit keinen Anteil haben, weil sie der gedachten Tätigkeit vollständig ermangeln. Das Leben der Götter ist seiner Totalität nach selig, das der Menschen insofern, als ihnen eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit zukommt, von den anderen Sinnenwesen aber ist keines glückselig, da sie an dem Denken in keiner Weise teil haben. So weit sich demnach das Denken erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und den Wesen, denen das Denken und die Betrachtung in höherem Grade zukommt, kommt auch die Glückseligkeit in höherem Grade zu, nicht mitfolgend, sondern eben auf Grund des Denkens, das seinen Wert und seine Würde in sich selbst hat. So ist denn die Glückseligkeit ein Denken.

Neuntes Kapitel.

Der Glückselige wird aber als Mensch auch in äuszeren guten Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Denken nicht; dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles andern, was zur Notdurft des Lebens gehört.

Indessen darf man, wenn man ohne die äuszeren Güter 1179a
nicht glückselig sein kann, darum nicht meinen, dasz dazu viele und grosze Güter erforderlich wären. Denn dasz einer ein volles Genüge und die Möglichkeit der Betätigung habe, liegt nicht an Reichtum und Überflusz: man kann, auch ohne über Land und Meer zu herrschen, sittlich handeln; denn auch mit mäszigen Mitteln läszt sich der Tugend gemäsz handeln. Man kann das deutlich daran sehen, dasz die Privatleute den Fürsten im rechten und tugendhaften Handeln nicht nachzustehen, sondern eher voraus zu sein scheinen. Es genügt also, wenn dazu die nötigen Mittel vorhanden sind. Denn das Leben musz glückselig sein, wenn es in tugendgemäszer Tätigkeit verbracht wird.

Auch *Solon* 21) hat die Frage, wer glückselig sei, wohl treffend beantwortet, wenn er sagte, glückselig seien diejenigen, die, mit äuszeren Gütern mäszig bedacht, die nach seiner Ansicht schönsten Taten verrichtet und mäszig gelebt hätten. Denn auch mit bescheidenen Mitteln läszt sich pflichtgemäsz handeln. Und *Anaxagoras* 22) scheints hat sich den glückseligen Menschen nicht als Reichen oder Fürsten gedacht, wenn er sagte, ihn würde es nicht wunder nehmen, wenn derjenige, den er selbst für glückselig hielte, der Menge als ungeeignet für solche Bezeichnung erscheinen würde. Denn die Menge urteilt nach dem Äuszeren, wofür sie allein Sinn hat. So stimmen denn die Ansichten der Weisen mit den von uns dargelegten Gründen überein, und zweifellos liegt in solchen Zeugnissen auch eine gewisse Beweiskraft. Doch musz man im Gebiet des Praktischen die Wahrheit nach den Werken und dem Leben beurteilen. Denn diese sind hier entscheidend. So musz man denn auch Aussprüche der Philosophen wie die vorhin angeführten in der Art prüfen, dasz man sie mit ihrem Leben und ihren

Werken vergleicht, und sie, falls sie damit zusammenstimmen, für wahr halten, falls sie aber damit in Widerspruch stehen, nur als leere Worte betrachten.

Wer aber denkend tätig ist und die Vernunft in sich pflegt, mag sich nicht nur der allerbesten Verfassung erfreuen, sondern auch von der *Gottheit* am meisten geliebt werden. Denn wenn die Götter, wie man doch allgemein glaubt, um unsere menschlichen Dinge irgend welche Sorge haben, musz man ja vernünftiger Weise urteilen, dasz sie an dem Besten und ihnen Verwandtesten Freude haben — und das ist unsere Vernunft —, und dasz sie denjenigen, die dasselbe am meisten lieben und hochachten, mit gutem vergelten, weil sie für das, was ihnen lieb ist, Sorge tragen und recht und löblich handeln. Es ist aber unverkennbar, dasz dies alles vorzüglich bei dem Weisen zu finden ist. Mithin wird er von der Gottheit am meisten geliebt; wenn aber das, so musz er auch der Glückseligste sein. Somit wäre der Weise auch aus diesem Grunde der Glücklichste 23).

Zehntes Kapitel.

Wir haben also nunmehr hierüber und über die Tugenden, sowie auch über die Freundschaft und die Lust das Nötige im Umrisse beigebracht. Sind wir demnach jetzt mit unserem
1179b Vorhaben am Ziele, oder ist nicht der Satz richtig, dasz beim Handeln das Ziel nicht darin liegt, das einzelne zu erforschen und zu erkennen, sondern vielmehr darin, es zu tun? So ist es denn auch bei der Tugend mit dem Wissen nicht genug, sondern man musz darnach streben, sie zu haben und zu üben oder sonst den Weg einzuschlagen, auf dem wir gute Menschen werden können.

Wären nun Reden hinreichend, um vortreffliche Menschen zu bilden, so würden sie nach *Theognis* 24) vielen und groszen Lohn einbringen, und man müszte sie sich verschaffen. Nun aber scheints können dieselben zwar für Jünglinge von edeler Gemütsart ein Sporn und Antrieb werden und einen vornehmen und wahrhaft für das Schöne eingenommenen Charakter an die Tugend fesseln, aber sie vermögen nicht die Menge für das Schöne und Gute zu gewinnen. Denn die Menge läszt sich ihrer Natur gemäsz nicht durch sittliche Scheu, sondern durch die Furcht bestimmen und enthält sich des Schlechten, nicht weil es schimpflich ist, sondern weil darauf Strafe steht. Da sie

der Leidenschaft nachlebt, trachtet sie nach den ihrem Geschmacke entsprechenden Genüssen und nach dem, was dieselben verschaffen kann, und flieht die entgegengesetzten Arten der Unlust. Von dem sittlich Schönen aber und der wahren Freude hat sie nicht einmal einen Begriff, da sie es nicht gekostet hat. Welche Rede sollte nun solche Menschen bekehren? Es ist ja nicht möglich oder doch sehr schwer, durch das Wort alt eingewurzelte Gewohnheiten abzustellen. Wir müssen also wohl zufrieden sein, wenn wir beim Vorhandensein alles dessen, wodurch wir nach allgemeiner Ansicht sittliche Menschen werden, die Tugend erlangen.

Tugendhaft wird man aber nach einer Meinung von *Natur,* nach einer anderen durch *Gewöhnung* und nach einer dritten durch *Lehre.* Als Naturanlage steht die Tugend offenbar nicht bei uns, sondern ist dank gewissen göttlichen Ursachen das Teil der wahrhaft Glücklichen 25). Wort und Lehre aber haben nicht bei Allen hinlängliche Kraft, sondern die Seele des Hörers musz wie die zur Aufnahme des Samens bestimmte Erde *durch Gewöhnung* vorbereitet sein, um recht zu lieben und zu hassen. Denn es würde einer auf das warnende Wort nicht hören, ja, es nicht einmal verstehen, wenn er der Leidenschaft nachlebt; und wie ist es dann möglich, ihn durch Worte anderen Sinnes zu machen? Überhaupt kann man sagen, dasz gegen die Leidenschaft das Wort nichts ausrichtet, sondern nur die Gewalt. Demnach musz ein der Tugend verwandter Sinn, der das sittlich Schöne liebt und das Häszliche verabscheut, schon in gewisser Weise vorhanden sein.

Nun ist es aber schwer, von Jugend auf die rechte sittliche Anleitung zu erhalten, wenn man nicht *unter entsprechenden Gesetzen* erzogen wird 26). Denn mäszig und abgehärtet zu leben, ist nicht nach dem Geschmack der Menge, und am wenigsten nach dem Geschmack der Jugend. Daher musz deren Erziehung und Beschäftigung *durch Gesetze* geregelt werden. Denn was einem zur Gewohnheit geworden ist, macht einem hernach keine Beschwerde mehr.

Vielleicht genügt es aber nicht, in der Jugend die rechte 1180a
Zucht und Sorge zu erfahren, sondern da man auch als Mann die guten Gewohnheiten und Bestrebungen beibehalten musz, so werden wir auch hiefür und somit überhaupt für das ganze Leben der Gesetze bedürfen. Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen mehr dem Zwange als dem Worte und mehr der Strafe als dem Gebot der Pflicht. Ebendarum

sind auch einige der Ansicht, die Gesetzgeber müszten zwar durch Berufung auf den Wert des Guten zur Tugend ermahnen und antreiben, da dieses Motiv bei denen, die durch Gewöhnung schon zum Guten geneigt wären, seine Wirkung nicht verfehlen werde; allein den Ungehorsamen und den gemeineren Naturen müszten sie Züchtigungen und andere Strafen auferlegen und die Unheilbaren gänzlich beseitigen. Denn der sittliche Mensch, der für das Edele lebe, werde dem Worte gehorchen, der unsittliche aber, der nach der Lust trachte, werde durch Schmerz gebändigt, wie ein Tier im Joch. Daher verlangt man auch eine solche Beschaffenheit der Strafen, dasz sie der Lust, die einer liebt, am meisten entgegengesetzt sind.

Wenn aber nun wie gesagt wer tugendhaft werden soll, gut erzogen und gewöhnt sein und sodann edlen Bestrebungen leben musz und schlechtes weder unfreiwillig noch freiwillig tun darf, so dürfte das wohl in der Weise ermöglicht werden, *dasz man nach einer gewissen Vernunft und rechten Ordnung lebt, der zugleich nötigende Kraft beiwohnt.* Der väterlichen Anordnung steht Gewalt und Zwang in solcher Weise nicht zu und überhaupt nicht dem Willen eines einzelnen Menschen, wenn er nicht König ist oder sonst eine ähnliche Stellung einnimmt. *Dagegen hat das Gesetz zwingende Kraft und ist zugleich eine Rede, die von einer Einsicht und Vernunft ausgeht.* Und, auf Menschen, die unsern Neigungen entgegentreten, wirft man, auch wenn sie Recht daran tun, einen Hasz; das Gesetz dagegen, wenn es das Rechte befiehlt, ist keinem Hasse ausgesetzt.

Nun hat aber wohl nur im Staate der Lazedämonier und in wenigen anderen der Gesetzgeber für die Erziehung und Lehre der Staatsangehörigen Sorge getragen; in den meisten Staaten dagegen ist dieser Punkt ganz auszer Acht geblieben, und jeder lebt, wie er will, und richtet nach Zyklopenweise über Weib und Kind. Das Beste wäre demnach, wenn eine richtige Fürsorge vom Staate ausginge und verwirklicht werden könnte. Wo aber der Staat sich darum nicht bekümmert, da liegt es dem Einzelnen ob, seinen Kindern und Freunden zur Erwerbung der Tugend behilflich zu sein oder dies sich doch zum Zweck zu setzen. Nach dem Gesagten wird man das aber dann am besten vermögen, *wenn man sich die Fähigkeit erwirbt, Gesetze zu geben* 27).

Denn, die Fürsorge für das gemeine Wesen vollzieht sich bekanntlich durch Gesetze, gute Fürsorge aber durch

die guten Gesetze. Ob dieselben aber geschrieben oder 1180b
ungeschrieben sind, kann keinen Unterschied machen, auch nicht, ob einer oder viele nach ihnen erzogen werden sollen, ebensowenig wie das in der Musik, der Gymnastik und den anderen Fächern einen Unterschied macht. Denn wie in den Staatsgemeinden Gesetz und Herkommen, so machen in Haus und Familie das Wort des Vaters und die von ihm eingeführten Gewohnheiten ihren Einflusz geltend, ja, sie tun es noch in höherem Grade, weil der Vater mit den Kindern verwandt und ihr Wohltäter ist. Denn so haben ihn die Kinder von vornherein von Natur lieb und folgen ihm gern.

Ferner, die Einzelerziehung ist von der gemeinsamen verschieden, wie dieser Unterschied des Besonderen und des Allgemeinen ja auch in der Heilkunst hervortritt. Dem Fieberkranken ist im allgemeinen Ruhe und Fasten zuträglich, in einem einzelnen Falle aber vielleicht nicht; auch der Lehrer im Faustkampf hält nicht alle zu den nämlichen Übungen an. Darum dürfte das einzelne sorgfältiger behandelt werden, wenn ihm eine eigene Fürsorge zu teil wird: dann erhält der einzelne eher was ihm frommt. Jedoch wird die Sorge für das einzelne beim Arzt, beim Fechtmeister und dem Vertreter jedes anderen Faches am vollkommensten sein, wenn er das Allgemeine kennt, und weisz, was sich für alle oder eine bestimmte Klasse gehört. Denn als Gegenstand der Wissenschaften gilt das Allgemeine, und das ist es auch. Es mag ja gewisz nichts hindern, dasz man einen einzelnen Fall auch ohne Wissenschaft richtig behandelt, wenn man nur durch Erfahrung genau darüber unterrichtet ist, was sich in einem Einzelfalle begibt. So ist vielleicht mancher für sich selbst ein sehr guter Arzt, der einem anderen durchaus nicht helfen kann. Nichts destoweniger musz wer ein Künstler werden und die Theorie einer Kunst sich aneignen will, auf das Allgemeine gehen und dasselbe nach Möglichkeit zu erkennen suchen. Denn dieses ist es wie gesagt, womit Kunst und Wissenschaft es zu tun hat. *Und so musz wohl auch wer durch seine Fürsorge die Menschen bessern will, gleichgültig ob viele oder wenige, nach der Befähigung trachten, Gesetze zu geben,* falls wir durch Gesetze tugendhaft werden können. Denn jeden beliebigen und jeden, der uns unter die Hand kommt, in die richtige Verfassung zu bringen, das vermag nicht der nächste Beste, sondern, wenn irgend einer, der Wissende, wie man an der Heilkunst und an allen anderen

Dingen sieht, mit denen menschliche Sorge und Klugheit sich beschäftigt.

Haben wir also nach diesem zu untersuchen, wie und woher man sich die Eigenschaften eines Gesetzgebers verschafft, oder lernt man dieselben etwa nach der Analogie auf anderen Gebieten von den Staatsmännern? Die Kunst des Gesetzgebers ist ja, wie wir gesehen haben, ein Teil der Staatskunst. Oder sollte es sich mit der Staatskunst etwa doch nicht in gleicher Weise verhalten wie mit den anderen Wissenschaften und Künsten? Sonst sehen wir ja überall dieselben Männer eine Kunst lehren und ausüben, wie z. B. die Ärzte und Maler. Was dagegen die Staatskunst betrifft, so machen die Sophisten sich anheischig sie zu
1181a lehren, aber keiner von ihnen übt sie aus, sondern das tun die mit den Staatsgeschäften Befaszten, von denen man aber wieder sagen möchte, dasz sie mehr gestützt auf Erfahrung und eine gewisse Routine ihres Amtes walten als geleitet von wissenschaftlicher Einsicht. Denn man sieht weder, dasz sie über Politik schreiben, noch dasz sie über dieselbe Vorträge halten — und doch wäre das vielleicht mehr wert, als wenn sie vor Gericht und in Volksversammlungen sprechen —, und ebensowenig sieht man, dasz sie ihre Söhne oder sonst einen, den sie lieb haben, zu Staatsmännern ausgebildet hätten. Und doch hätten sie es gewisz getan, wenn sie dazu im stande wären. Denn sie könnten ihrem Vaterlande kein besseres Geschenk hinterlassen, und würden gewisz auch sich selber und so denn auch ihren besten Freunden keine andere Kunst mehr als diese wünschen. Dabei musz freilich eingeräumt werden, dasz die Erfahrung auf dem Gebiete der Staatskunst von groszer Wichtigkeit ist, sonst könnte die politische Praxis keine Staatsmänner bilden, und darum ist derjenige, der in der Staatskunst gut Bescheid wissen will, auch auf die Erfahrung angewiesen.

Was aber diejenigen Sophisten betrifft, die sich anheischig machen, die Staatskunst zu lehren, so sind sie offenbar weit davon entfernt, dies wirklich zu leisten. Sie wissen ja gar nicht einmal, was sie ist und womit sie es zu tun hat. Sonst sagten sie nicht, sie sei dasselbe wie die Rhetorik oder ihr untergeordnet, und meinten nicht, es sei leicht Gesetze zu geben, wenn man nur diejenigen Bestimmungen, die sich allgemeinen Beifalls erfreuen, zusammenstelle. Sie halten es nämlich für eine leichte Sache, die besten auszuwählen 28), als ob nicht grade eine solche

Auswahl Verstand erforderte, und das richtige Urteil die Hauptsache wäre, wie bei einer musikalischen Komposition. Nur der mit den Einzelheiten durch Erfahrung Vertraute kann Kunstleistungen richtig beurteilen und weisz, durch welche Mittel und auf welchem Wege sie zustande kommen, und was gegenseitig zusammenstimmt. Der Unerfahrene dagegen ist schon zufrieden, wenn ihm nur nicht entgeht, ob eine Leistung gut oder schlecht geraten ist, wie in der Malerei. Nun sind aber die Gesetze gleichsam die Leistungen der Staatskunst. Wie soll man also durch blosze Kenntnisnahme von ihnen zur Gesetzgebung befähigt werden 1181b können, oder wie soll man die besten herausfinden? Man sieht doch auch nicht, dasz man blos aus Büchern ein Arzt wird. Gleichwohl suchen die medizinischen Schriftsteller nicht blos die Heilmittel anzugeben, sondern auch das Heilverfahren, das man beobachten und die Behandlung, die man den einzelnen Patienten mit Rücksicht auf ihre besondere Konstitution angedeihen lassen musz. Eine solche Anleitung mag zwar für die Erfahrenen ihren Nutzen haben, aber dem Laien kann sie nichts helfen. So werden wohl auch die Sammlungen der verschiedenen Gesetze und Verfassungen denjenigen gut zu statten kommen, die untersuchen 29) und entscheiden können, was daran gut ist und was nicht, und was zusammenpaszt. Diejenigen aber, die ohne die erforderliche, nur durch Erfahrung mögliche Routine solche Sammlungen durchgehen, werden nicht richtig über sie zu urteilen vermögen, auszer etwa zufällig. Nur ein besseres Verständnis auf diesem Gebiete läszt sich vielleicht auf diese Weise gewinnen.

Da also unsere Vorgänger die Theorie der Gesetzgebung unerforscht gelassen haben, so empfiehlt es sich, dasz wir selbst die Untersuchung über sie und so denn *über die Staatslehre überhaupt* weiter verfolgen und so die Philosophie der menschlichen Dinge nach dem Masze unserer Kräfte zu Ende führen.

Zuerst wollen wir versuchen, zu bestimmen, was die Älteren hin und wieder Richtiges über unseren Gegenstand gelehrt haben, und sodann, aus der Zusammenstellung der verschiedenen Verfassungen zu entnehmen, was die Staaten und was die einzelnen Staatsformen erhält und was sie verdirbt, und aus welchen Ursachen einige Gemeinwesen sich in gutem, andere in schlechtem Zustande befinden. Denn haben wir diese Punkte untersucht, so können wir gewisz leichter darüber ins klare

kommen, welches die beste Verfassung ist, und wie sie jedesmal geordnet sein und welche Gesetze und Braüche sie haben müszte.

So wollen wir denn mit dieser weiteren Darlegung beginnen 30).

ANMERKUNGEN.

Zum ersten Buche.

1) Kunst und Lehre werden hier genannt im Hinblicke auf die Sittenlehre und die Staatskunst, von der jene ein Teil ist; vergl. Einleitung S. v; Handlung und Entschlusz oder Willenswahl, im Hinblicke auf die Dinge, in denen die Sittlichkeit subjektiv hervortritt.

2) Streben, ἐφίεσθαι, ist nicht einfach zum Ziele haben. Von jeder Tätigkeit, auch der des Unbeseelten und Empfindungslosen, gilt, dasz sie ein Ziel hat. Streben dagegen, im eigentlichen Sinne, wird dem sinnlich und geistig Beseelten, Tieren und Menschen, zugeschrieben und setzt Erkenntnis des Zieles voraus.

3) Diese Bezeichnung oder Definition des Guten ist von *Eudoxus*, vgl. X, 2.

4) In der Baukunst ist der Bau besser als das Bauen, weil dieses nur um jenes willen geschieht. Das höhere Ziel ist immer auch das Bessere.

5) In den Tätigkeiten ist ein Unterschied der Güte, je nachdem sie um eines von ihnen verschiedenen Ergebnisses willen verrichtet werden, wie der Krieg um des Sieges willen geführt wird, oder um ihrer selbst willen, wie die Betätigung der Kunst, gut und glücklich zu leben. Insofern aber eine Tätigkeit einer anderen gegenüber eine leitende und maszgebende oder, wie Aristoteles sagt, architektonische Stellung einnimmt, macht es keinen Unterschied, ob sie noch einen weiteren, äuszeren Zweck hat oder nicht. Insofern die Kriegskunst den von Aristoteles genannten Künsten und Fertigkeiten Masz und Regel gibt, wie der Zweck dem Mittel, ist dieselbe für sie ebenso architektonisch und ihnen darum ebenso vorzuziehen, wie es die Kunst, gut und glücklich zu leben, im Vergleich zu jeder anderen Kunst und Tätigkeit ist.

6) Statt Vermögen könnte man auch sagen Kunst. Das griechische δύναμις ist das Substantiv von δύνασθαι, können. Von Können ist ja auch Kunst abgeleitet.

7) Ich verstehe unter μέθοδος, das ich mit Disziplin übersetze, so wie ich es im ersten Satze des Kapitels mit Lehre übersetzt habe, nicht die hier von Aristoteles gelieferte wissenschaftliche Entwickelung, schon darum nicht, weil es sich nach meinem Gefühle unbescheiden ausnehmen würde, wenn Aristoteles sagte, er wolle mit seiner Arbeit Völkern und Staaten zu ihrem wahren Wohle verhelfen.

8) Die Produkte der bildenden Künste sind an Feinheit je nach ihrem Stoffe verschieden. Aus Thon macht man keine so feinen Bildwerke wie aus Marmor oder Elfenbein.

9) Einer der Grundpfeiler der aristotelischen Sitten- und Rechtslehre ist der Satz, dasz ihre obersten Grundsätze nicht positiv und veränderlich, sondern in der Natur der Dinge begründet und unveränderlich sind. Vergleiche unten III, 6.

10) Aristoteles sagt wörtlich: nach einem Gute *begehrt*, ὀρέγεται. Die vier Substantiva im ersten Satze der Ethik sind hier auf zwei zurückgeführt: γνῶσις und προαίρεσις; sie zielen auf die zwei Grundkräfte der Seele, Verstand und Wille. Auch der Verstand hat ein Gut, die Erkenntnis.

11) Glückseligkeit, griechisch: εὐδαιμονία. Uns fehlt scheints im Deutschen das rechte Wort, um das hier Gemeinte so auszudrücken, wie es das griechische Wort vielleicht tut. Glückseligkeit klingt zu voll oder zu transszendental, Glück ist zu wenig oder zu unbestimmt. *Otto Willmann, Aristoteles*, S. 79 ff. gibt es wieder mit „Beglückung, Lebensglück". S. 84 erinnert er daran, dasz das Wort εὐδαίμων etymologisch jemanden bezeichnet, der einen guten Dämon, Schutzgeist hat, in guter Hut beschlossen ist. Die ursprüngliche Bedeutung tritt aber bei Aristoteles zurück, der es abwechselnd und synonym mit μακάριος und αὐτάρκης gebraucht.

12) εὖ ζῆν, gut leben, ist auch in unserer Sprache zweideutig, wo es nicht blos tugendhaft sondern auch vergnüglich leben bedeutet; εὖ πράττειν, das wir faute de mieux mit sich gut gehaben wiedergeben, bedeutet sowohl gut handeln wie sich wohl befinden. Wir werden weiter unten, I, 8, letzter Absatz, sehen, wie Aristoteles die je an erster Stelle angegebene Bedeutung der beiden Ausdrücke benützt, um seine Lehre, dasz die Glückseligkeit in Tätigkeit besteht, zu bekräftigen.

13) Vgl. Plato's „Staat" VI. Buch p. 510B.

14) Mit dem Bekannten und auch mit dem uns Bekannten musz man in jeder Untersuchung anfangen, um das noch nicht Bekannte zu finden. Dieses Bekannte ist aber zuweilen auch schlechthin oder an sich bekannter, wie in der Mathematik, wo man von den höchsten und zugleich einfachsten Prinzipien ausgeht, um daraus die Folgesätze abzuleiten; zuweilen aber ist es nur für uns bekannter, wie in den Naturwissenschaften, wo man von den mannigfach zusammengesetzten Erscheinungen ausgeht, um aus ihnen deren einfache Gründe abzuleiten, die an sich bekannter sind, insofern es nämlich dem natürlichen

Gange der Erkenntnis entspricht, zuerst den Grund zu erkennen und dann die Folge. Aristoteles erklärt nun aus Anlasz der ersten Frage, die er stellt, der nach dem höchstem Gute, dasz er in Beantwortung dieser sowie der folgenden Fragen der Ethik und Politik von dem uns Bekannten ausgehen will, von dem „dasz", um dann auch das „darum" zu bestimmen. Er will also von der Voraussetzung, dasz das und das, z. B. die Sinnlichkeit bezähmen, dem Geiste leben, sittlich gut und wertvoll ist, ausgehen. Dann, sagt er, ergebe sich leicht, warum es das ist. Und hieran schlieszt sich naturgemäsz die weitere Bemerkung, dasz der Hörer der Ethik bereits zu guten Sitten und edler Gesinnung erzogen sein müsse, um das, was gut und was nicht gut ist, zu unterscheiden.

15) *Hesiod, Werke und Tage*, Vers 291 ff.

16) Mit enzyklischen Schriften sind vielleicht dieselben Schriften des Aristoteles gemeint, die er anderwärts die exoterischen Schriften nennt, wahrscheinlich darum, weil sie die philosophischen Stoffe in mehr populärer Form behandelten; cf. *Bonitz*, Index Aristotelicus sub voce Aristoteles 104b sq.

17) Man vergleiche bezüglich der Ideenlehre Plato's *Metaphysik* I, 6 u. 9 und die Anmerkung 17 in unserer Übersetzung der Metaphysik I, 184.

18) Der erste ist der Wille, an sich eine blinde Seelenkraft, die erst vom Verstande die rechte Leitung empfängt; der zweite der Verstand oder die Vernunft. In der Tätigkeit oder dem Aktus des Verstandes, das ist Aristoteles Meinung, liegt das spezifisch Menschliche mehr als in der des Willens. Daher ist auch seine Tätigkeit genuszreicher und seliger. Den Gedanken einer spezifisch menschlichen Tätigkeit und Tugend oder Tüchtigkeit hat schon *Plato*, Staat, I, 352f.

19) Aktuell tätig, πρακτικὴ κατ ἐνέργειαν, im Gegensatze zu habituell tätig, wie z. B. das Leben des Handwerkers ein tätiges ist, ohne dasz er deshalb immer arbeitet. Es ist also nicht an den Gegensatz von Verstandes- und Willenstätigkeit zu denken, als wäre die erste Selbsttätigkeit, die zweite, als abhängig von der ersten, es nicht.

20) Die genauere Bestimmung der Glückseligkeit folgt am Schlusse des ganzen Werkes, X, 6—9.

21) Im Proömium, siehe Anm. 8.

22) Ein solcher Fehler würde z. B. gemacht werden, wenn in dieser praktischen Disziplin der Moral eigens und weitläufig Fragen der Psychologie, die eine theoretische Disziplin ist, behandelt würden.

23) Wollte man von jedem, auch der Ursache, die Ursache wissen, so nähme das Fragen kein Ende. In der Gotteslehre hat seit *Kant* die Auszerachtlassung der aristotelischen Warnung viel Verwirrung angerichtet und Unheil gestiftet. Gott, als höchste und letzte Ursache, hat nicht wieder eine Ursache. Er ist auch nicht im positiven Sinne sich selbst Ursache. So darf auch in

der Glückseligkeitslehre, nachdem einmal festgestellt sein wird, *was* die Glückseligkeit ist, nicht noch weiter gefragt werden, *warum* wir sie denn begehren. Aristoteles sagt, „bei einigem", ἔν τισι, genüge es, das „dasz" anzugeben, d. i. bei den letzten Zwecken. Das „dasz", gewisse Definitionen und Grundsätze, sind Prinzipien jeder Wissenschaft.

24) Durch Induktion kann man z. B. in der Mathematik finden, dasz alle Zahlen grade oder ungrade Zahlen sind; durch Wahrnehmung in der Physik, dasz alles Lebendige der Nahrung bedarf; durch Gewöhnung in der Moral, dasz die Begierde durch Widerstand geschwächt wird; noch auf andere Weise, durch Erfahrung nämlich, findet man im Handwerk die Prinzipien, d. h. hier die Regeln, nach denen das Handwerk auszuüben ist. Nach *Thomas von Aquin.*

25) Das Prinzip enthält, wie der Keim den ausgebildeten Organismus, so virtuell die Folgesätze. Hier handelt es sich besonders um die Frage nach der Glückseligkeit als menschlicher Endbestimmung. Denn von dieser Bestimmung hängt alles, was der Mensch zu tun und zu lassen hat, also der ganze Inhalt der Sittenlehre und auch der Staatslehre, ab.

26) Vgl. Anm. 12.

27) So wird denn die Glückseligkeit besser als tugendgemäsze Tätigkeit oder Betätigung der Tugend und Tüchtigkeit definiert, denn als Tugend.

28) Weil die Ursache der Glückseligkeit anders bestimmt werden musz, je nachdem man diese selbst in die Tugend oder in das äuszere Wohlergehen setzt.

29) Je höher ein Ziel ist, desto höher musz die Ursache sein, durch die man zu diesem Ziele geführt wird. So ist denn anzunehmen, dasz der Mensch zu seinem letzten Ziele mit Hilfe der höchsten Ursache, d. i. Gottes, gelangt. Diese Frage gehört aber mehr in die Metaphysik. In dem gleichnamigen Werke, XII, 10, führt Aristoteles aus, dasz alles Gute in der Welt von Gott kommt, der in der Welt dieselbe Stellung einnimmt wie der Feldherr im Heere und der Hausvater in der Familie. Man vergleiche auch *de gener. animal.* II, 1, 731b 24, wo Aristoteles im Anschlusz an *Plato* folgendermaszen über die letzte Zweckbestimmung der *Zeugung* philosophiert: „Da die Dinge teils ewig und göttlich sind (wie nach des Philosophen Ansicht die inkorruptibeln und von Gott ähnlichen Wesen, den Sphärengeistern, bewegten Himmelskörper), teils vergänglich, dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen, und da das Schöne und das Göttliche (die Gottheit) seiner Natur entsprechend allezeit *die Ursache des Besseren* in den vergänglichen Dingen ist, da ferner die nichtewigen Dinge mehr oder minder gut sein und mehr oder minder am Guten teilhaben können — wiederum, da die Seele etwas Besseres ist als der Körper, und das Beseelte als das Seelenlose, eben wegen der Seele, und das Sein als das Nichtsein, und das Leben als das Nichtsleben, so ist es auf diese Ursachen zurückzuführen, dasz es im Bereich des sinnlich Belebten eine Zeugung gibt. Da nämlich die Natur der Wesen, die da werden und wieder vergehen, keine Ewigkeit zuläszt, so sind sie insoweit ewig, als sie es vermögen. Nun vermögen sie aber der Zahl nach, d. h. als Einzelwesen, nicht, ewig zu sein — denn das Wesen der Dinge ist nur in den Einzelwesen wirklich da, und wären diese so, so wären sie ewig —, wohl aber vermögen sie, der Art nach ewig zu sein. Deswegen gibt es eine immer sich wiederholende Geschlechtsfolge von *Menschen*, Tieren und Pflanzen. Da aber das Prinzip dieser Wesen das Weibliche und das Männliche ist, so ist dieser Unterschied der Geschlechter der geschlechtlichen Zeugung wegen da". Man vergleiche Plato's *Gastmahl* 207f. Zu der Stelle der Ethik, die wir kommentieren, vergleiche man ferner in eben unserer Ethik weiter unten X, 9 Schlusz. — Dasz die Tugend (und Tüchtigkeit) und somit auch das Lebensglück in gewisser Hinsicht auch göttlicher Schickung oder Fügung, θεία μοῖρα, zu danken ist, lehrt schon *Sokrates* am Schlusse des Dialogs *Meno.*

30) Man sieht hieraus, dasz Aristoteles die Natur und den Menschen für das Werk einer schöpferischen Weisheit hält und Gott als Urheber der Dinge und insbesondere der menschlichen Natur mit einem weisen Künstler vergleicht. Das liegt auch in dem ihm geläufigen Spruch, dasz die Kunst die Natur nachahmt, vgl. z. B. *Physik*, II, 2. Denn dies setzt voraus, dasz die Natur selbst das Werk einer höchsten Kunst ist, die Leistung der besten Ursache, τῆς ἀρίστης αἰτίας, wie Aristoteles sich ausdrückt. Auch von Plato im *Timäus* wird die Welt bekanntlich als Kunstwerk des höchsten Meisters, des Demiurgen, beschrieben. An der vorliegenden Stelle der Ethik interessiert noch der Umstand, dasz die Anschauung, wonach gewissermaszen jeder nach unserem deutschen Sprüchwort seines Glückes Schmied ist, zur unerläszlichen Voraussetzung die menschliche Willensfreiheit hat, von der Aristoteles noch im folgenden ausführlich handeln wird.

31) Anspielung auf ein Wort des Dichters *Simonides.*

32) Der Inhalt dieses 11. Kapitels hängt durchaus mit der Frage nach dem Begriffe der Glückseligkeit zusammen. Je nachdem man ihn faszt, musz es sich entscheiden, ob sie in diesem Leben erreichbar und als vorhanden erkennbar ist oder nicht. Die bekannte Mahnung des *Solon,* vor dem Tode niemanden glücklich zu preisen, erfährt eine berechtigte Kritik. Da die Glückseligkeit oder sollen wir sagen das Lebensglück in tugendgemäszer Tätigkeit besteht und die Tugend ein fester Besitz ist, fester beinahe als alles andere im Leben, so ist sie ebenso erreichbar und als vorhanden erkennbar wie dauerhaft und beständig. Das äuszere Wohlergehen gehört freilich auch zum Lebensglück, und insofern als dieses eine ungewisse Sache ist, kann man ja sagen, dasz die Entscheidung, ob ein Leben

glücklich war, erst bei dessen Ende gefällt werden kann. Aristoteles macht nun auch einige Bemerkungen über die Eudämonie nach dem Tode, die vielfach arg miszverstanden worden sind, als ob es ihm zufolge ungereimt wäre, überhaupt von einer Glückseligkeit Verstorbener zu reden, und die Seele, wenn sie etwa nach dem Tode fortbestehen sollte, doch aller Tätigkeit beraubt wäre. Ebenso wird nicht immer gut verstanden was er von dem Zusammenhang der Verstorbenen mit den Überlebenden sagt. Man bemerke also, dasz er in der Ethik von der hienieden und im Staate erreichbaren Glückseligkeit redet. Es ist das Glück, dessen der Mensch als Mensch und Bürger fähig ist, das den Vorwurf und das Ziel der Sitten-, Rechts- und Staatslehre ausmacht. Nach dem Tode besteht der Mensch als Mensch so wenig fort wie als Bürger, weil Mensch der Verein von Leib und Seele ist. Darum will man ja auch das Wort Eudämonie lieber mit Lebensglück als mit Glückseligkeit wiedergeben, weil eben das diesseitige Glück gemeint ist. Dieses besteht in tugendgemäszer menschlicher Tätigkeit. Dieselbe hört aber offenbar nach dem Tode auf. Es konnte Aristoteles Absicht nicht sein, die Unsterblichkeit zu läugnen, einmal weil die Frage von der Unsterblichkeit in die Ethik, wie er sie behandelt, nicht gehört und es seiner streng systematischen Manier widerspräche, an diesem Orte die Unsterblichkeit stillschweigend und als wäre es so selbstverständlich, preiszugeben; dann auch, weil sie anderwärts von ihm ausdrücklich oder stillschweigend ausgesprochen und in der *Psychologie* mit Sorgfalt bewiesen wird. Er gehörte nämlich zu den jetzt, nach Kant und Schopenhauer, für rückständig geltenden Menschen, die in allem Ernste glauben, die Unsterblichkeit wissenschaftlich beweisen zu können. Aristoteles konnte aber auch mit der Bemerkung, es sei ungereimt, von einer Eudämonie Verstorbener zu reden, nicht sagen wollen, es gebe überhaupt keine Glückseligkeit für sie. Denn dem widerspricht der Schluszsatz dieses Kapitels: mag was im Leben geschieht, die Todten berühren oder nicht, es kann auf keinen Fall ihre Glückseligkeit in Unglückseligkeit verwandeln. Was nun seine Reflexionen über den Zusammenhang der Verstorbenen mit den diesseitigen Vorgängen betrifft, so bedenke man, dasz die Verstorbenen für diese Welt, der allein die Aufmerksamkeit unseres Ethikers zugewandt ist, nur im Andenken der Nachwelt fortleben, und dasz sie demnach nur insofern von den diesseitigen Vorgängen berührt werden, als dieselben ihr Ansehen fördern oder schädigen. Dahin gehören also die Ehrungen und Diffamationen der Verstorbenen selbst; dann die gute oder schlechte Führung ihrer Hinterbliebenen und Freunde, sowie auch deren Glück oder Unglück. Denn auch das musz in gewisser Weise ihr Ansehen mehren oder mindern.

33) Vgl. Anm. 16.

34) Da mit diesem Kapitel der Kern des Buches, die Erörterung

der Tugend, beginnt und die Tugend wie sie hier gemeint ist, der Seele angehört, so wird zum besseren Verständnis einiges aus der Seelenlehre vorausgeschickt. Sogar der Staatsmann, meint Aristoteles ganz im Sinne der sokratischen Philosophie, müsse einigermaszen in der Seelenlehre zu Hause sein. So unterscheidet er denn den rationalen und den irrationalen Seelenteil, das ist einerseits Verstand und Willen, anderseits Sinnlichkeit und vegetatives Vermögen. Die beiden Seiten des rationalen Teils entsprechen den beiden Klassen der Tugend, den dianoëtischen und den Charaktertugenden, die er vom 2. Buche an behandelt. Hier aber, an unserer Stelle, schickt er, wieder im Interesse der Systematik, die Bemerkung voraus, es müsse in unserer Disziplin unentschieden bleiben, ob die Seelenteile wie Teile des Körpers von einander getrennt oder nur dem Begriffe nach verschieden sind. *Plato* hatte die Vernunft in den Kopf verlegt, den Zorn oder Eifer oder wie man auch sagt, den iraszibeln Seelenteil in den oberen, die Begierde oder Lust oder den konkupiszibeln Seelenteil in den unteren Teil des Rumpfes, *Timäus* 69. Aristoteles will die Möglichkeit offen lassen, dasz die Seelenvermögen sich nicht dem Orte und dem Subjekte, d. h. dem Träger nach unterscheiden, sondern nur dem Begriffe nach, wie die innere und die äuszere Seite einer Kreislinie. Dieses Bild musz man richtig verstehen. Die Seelenkräfte, Verstand und Sinnlichkeit, sind auf keinen Fall nur der Betrachtungsweise nach verschieden, sondern real als zwei Vermögen der einen und ungeteilten Seelensubstanz, ja, sie sind auch ihrem Träger nach verschieden, insofern der Verstand ausschlieszlich im Geiste seinen Sitz hat, die Sinnlichkeit aber in dem Ganzen aus Geist und Körper.

35) Vgl. VII, 11, 2. Absatz.

Zum zweiten Buche.

1) Das griechische Wort, das Gewohnheit heiszt, lautet ἔθος mit kurzem e, das griechische Wort, das sittlich heiszt, lautet ἠθικός mit langem e.

2) Nämlich VI, 1 ff.

3) Dies ist selbstverständlich und wie auch gleich der folgende Satz und die folgende Begründung zeigt, nicht so zu nehmen, als ob Lust und Unlust oder Lust- und Unlustgewährendes der eigentliche Gegenstand wäre, dem gegenüber sich jede sittliche Tugend betätigt; die Gerechtigkeit hat es vielmehr mit den Pflichten gegen den Nächsten, der Mut mit dem Verhalten gegenüber Gefahren und Schwierigkeiten zu tun; wohl aber ist Lust und Unlust am rechten Ort das Ziel jeder sittlichen Tugend, insofern sie darin besteht, sich am Guten zu freuen und über das Schlechte Leid zu empfinden. Vgl. VII, 12.

4) *Plato* sagt am Anfang des 2. Buches der *Gesetze,* die rechte

Erziehung beginne damit, den Seelen der Kinder schon vor dem Vernunftgebrauch die rechte Lust und die rechte Liebe, die rechte Unlust und den rechten Hasz einzuflöszen.

5) Nämlich die sittliche Tugend oder die Charaktertugend im Unterschied von der Verstandestugend.

6) Wie der Ausspruch des *Heraklit* wörtlich gelautet hat, ist mir unbekannt. Die Übersetzer verweisen wohl auf Heraklits Fragment 85 (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker), eine Stelle, die auch *Politik* V, 11. 1315a 30 vorkommt: „Mit dem Zorn, θυμός, ist schwer kämpfen; denn er setzt die Seele ein". Aber dieser Ausspruch dürfte kaum hieher passen.

7) Der Weg zur Tugend besteht also nicht in hohen Worten, sondern in treuer fortgesetzter Übung. A force de forger on devient forgeron, sagt ein französisches Sprüchwort.

8) Bekanntlich ein durch seine Kraftleistungen wie sein Eszvermögen gleich berühmter Athlet.

9) Die Tugend wie die Natur sicherer und besser als alle Kunst — sicherer, weil sie kraft der Gewohnheit zur anderen Natur wird, und die Natur immer auf eines geht, während die Kunst auf grund des den Künstler leitenden allgemeinen Begriffs auf dies und jenes gehen kann; besser, weil sie zum Guten geneigt macht, während die Kunst auch wohl miszbraucht wird.

10) Bezugnahme auf die Reihe der zehn pythagoreïschen Doppelbegriffe: Lust, Finsternis, Einheit, Vielheit u. s. w., von denen die einen Prinzipien des Guten, die anderen Prinzipien des Schlechten sein sollten. Vgl. oben I, 4. Absatz 6.

11) Die Herkunft dieser Sentenz ist unbekannt.

12) Der Mut, ἀνδρεία, wörtlich Mannhaftigkeit, ist streng genommen nicht jener Starkmut, den man als eine der vier Grund- oder Kardinaltugenden bezeichnet, sondern in engerer Bedeutung die Seelenstärke gegenüber drohender Todesgefahr. Wir können den Begriff aber auch nicht mit Tapferkeit wiedergeben, weil dieses speziell den Mut in Kampf und Krieg bedeutet. Die Mäszigkeit, σωφροσύνη, besagt nicht Selbstbezwingung und Maszhaltung gegenüber jeder Begierde und Lust, sondern nur gegenüber jener, die auf dem Gefühl und Geschmack beruht. Vgl. unten III, 13 und VII, 6. Vgl. auch V. Buch Anm. 1. — Aristoteles unterscheidet beim Mute Furchtlosigkeit und Zuversicht als Abwesenheit der Angst und Vorhandensein des Sinnes zu wagen und zu trotzen.

13) Später, nämlich IV, 1. Für die Folge verweisen wir unsere Leser für solche Stellen der Ethik, die in dieser selbst angezogen werden, auf den Appendix in der griechischen Textausgabe von *Susemihl-Apelt* 278 ff. Siehe die Einleitung.

14) Ein Typus von Ironie ist *Sokrates*, der sich unwissend stellte, um andere durch Fragen zum Bewusztsein ihrer Unwissenheit zu bringen. Das Wort hat meistens die weitere Bedeutung geistreichen Spottes.

15) εὐτραπελία, Artigkeit, eigentlich Wohlgeartetheit oder ihr entsprechendes Verhalten. Das griechische Wort hängt mit τρόπος zusammen, wie Artigkeit mit Art, das gleichbedeutend mit τρόπος ist. Vielleicht ist εὐτραπελία mehr mit Rücksicht auf die Bedeutung Wende und Wenden, die τρόπος und τρέπειν hat, gebildet und bedeutet so eigentlich Gewandtheit. Vergl. übrigens das über εὐτράπελοι οἷον εὔτροποι Gesagte. IV, 14, Absatz 2.

16) Freundlichkeit, φιλία. Das griechische Wort hat mindestens vier Bedeutungen 1) Liebe im Gegensatz zu μῖσος, Hasz, 2) Freundschaft, 3) das Verhältnis der gegenseitigen Liebe oder Interessengemeinschaft oder Zusammengehörigkeit, wie es besteht *a*) zwischen Verwandten, Gatte und Gattin, Eltern und Kindern, Bruder und Schwester u. s. w., *b*) Genossenschaftsmitgliedern oder Partnern an einem gemeinsamen Unternehmen, *c*) Angehörigen einer Volksabteilung, Klasse oder Zunft; endlich 4) Freundlichkeit oder auch der Freundschaft entsprechendes Benehmen und Entgegenkommen.

17) Die Worte stehen *Odyssee* 12, 219 f. und werden von Odysseus im Sinne, nicht der Kalypso, sondern der Zirze an den Steuermann gerichtet als Mahnung, bei der Durchfahrt durch die Meerenge sich mehr von der Charybdis als von der Szylla fern zu halten.

18) Die Worte stehen *Ilias* 3, 158 ff. und lauten:
„Gleicht sie an Schönheit doch der unsterblichen Göttinnen einer. Aber so schön sie auch ist, so mag sie doch lieber nach Hause Segeln, dasz nur kein Unheil uns und die Unsern betreffe."

19) Hier ist keiner von den fünf äuszeren Sinnen, sondern die sogenannte sinnliche Urteilskraft gemeint. Man vergleiche das VI, 8 Absatz 2 über die Klugheit Gesagte; ebenso VI, 9 letzter Absatz nebst der Anm. 28.

Zum dritten Buche.

1) In der nun verlorenen Tragödie des *Euripides* erschlug Alkmäon seine Mutter, um dem Fluche seines Vaters zu entgehen, der ihm beim Aufbruche zum thebanischen Kriege jenen Auftrag unter Androhung seines Fluches gegeben hatte. — Dasz man eher sterben als gewisse Handlungen begehen soll, ist entweder wegen der jenseitigen Vergeltung gesagt oder deswegen, weil die Pflichttreue ein höheres Gut ist als das Leben. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, jedoch der Übel grösztes ist die Schuld".

2) Dieser Absatz faszt das Vorige zusammen. Wir bemerken hier nachträglich, dasz der Zusatz in der Definition von erzwungen: wo der Handelnde nichts dazu tut, bedeutet, dasz der Wille des von auszen leidend Beeinfluszten dem Geschehenden nicht zustimmen darf. Denn wie wir im folgenden Absatz hören, ist ein Einflusz von auszen, seitens des Objektes, bei allem, was man begehrt und erstrebt, vorhanden.

3) Man urteile hiernach und nach der ganzen Darlegung in den folgenden Kapiteln, ob Aristoteles, wie man wohl behauptet, die Willensfreiheit läugnet! Wenn überhaupt menschliche Worte imstande sind, einen Sinn bestimmt und unzweideutig auszudrücken, dann musz man sagen, dasz Aristoteles die Freiheit des menschlichen Willens ausgesprochen hat.

4) „*Äschylus,* vor den Areopag geladen unter der Anklage, in mehreren seiner Stücke das Geheimnis der Eleusinischen Mysterien verraten zu haben, verteidigte sich mit der Einrede, dasz er niemals in die Mysterien eingeweiht gewesen sei (Clemens Alexandr. Strom. II, 387)"; nach Lasson.

5) „In der Tragödie des *Euripides* „Kresphontes" stellt Merope dem eigenen Sohne nach dem Leben, den sie nicht kennt"; nach Lasson.

6) Mit Willenswahl, lateinisch electio, übersetzen wir προαίρεσις. Es bedeutet eigentlich, wie Aristoteles am Ende des Kapitels bemerkt: einem vor anderem den Vorzug geben. Oft ist es mit Vorsatz wiederzugeben. Der Vorsatz scheint aber vorauszusetzen, dasz die Ausführung noch etwas aussteht, oder auch, dasz sie schwer oder langwierig ist. Am Scheidewege wähle ich z. B. den Weg rechts, mache aber keinen Vorsatz ihn einzuschlagen. Oder ich mache den Vorsatz, mich in der Geduld zu üben, erwähle das aber nicht, weil es nicht ohne weiteres bei mir steht.

7) βουλεύεσθαι, überlegen. Andere geben es mit beratschlagen; lateinisch consiliari oder consultare.

8) Die erste Ursache, die zuletzt gefunden wird, ist das erste in der Ordnung der Ausführung, womit man beginnt, um darauf die weiteren Handlungen folgen zu lassen, deren letzte das Werk vollendet.

9) Dieser Absatz soll zeigen, dasz es beim Überlegen eine Grenze und ein Ende gibt: 1) von seiten des Handelnden; die Überlegung hört auf und das Handeln fängt an, sobald man weisz, was zu tun ist; 2) von seiten des Ziels; die Überlegung hört auf, sobald die Mittel zum Ziele gefunden sind; denn das Ziel selbst ist kein Gegenstand der Überlegung; 3) von seiten der Mittel; dasz sie die gesuchten Mittel sind, sagt uns die Wahrnehmung. Der letzte Satz: man käme sonst an kein Ende, soll indirekt, per impossibile, dartun, dasz alle Überlegung an diesen drei Momenten ihr Ziel hat. Vgl. Buch 1, Anm. 23.

10) Man vergleiche auch zu diesem Kap. die Anm. 3!

11) Man weisz nicht, von wem dieser Ausspruch ist. — Die Ausführungen in diesem Kapitel sind gegen Platos Satz gerichtet, dasz alle Verfehlung unfreiwillig oder auch durch mangelndes Wissen verschuldet ist; man sehe z. B. *Gesetze,* IX, 860 D und *Protagoras* 357 ff. In der *groszen Ethik* I, 9. 1187a 7 wird auch ausdrücklich gegen den vorgeblichen Satz des platonischen Sokrates, es sei nicht in unserer Gewalt, tugendhaft oder schlecht zu sein, Stellung genommen, wie auch in unserer Ethik VII, 3 gegen seine Lehre, es sei unmöglich, gegen besseres

Wissen zu handeln. Plato wird aber im Grunde über die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen kaum anders als Aristoteles gedacht haben. Er unterschied erstens zwischen schlecht sein und schlechtes tun und meinte, wer schlechtes tue, wolle doch nicht schlecht sein. Er nahm zweitens das Wort Freiheit und Freiwilligkeit in dem idealen Sinne, in dem eigentlich nur das frei und freiwillig ist, was der höhere, von Leidenschaft, Begierde und Zorn, unberührte und unbewegte Wille beschlieszt. Er nahm drittens das Wort Wissen, ἐπιστήμη, im Sinne des vollkommenen Wissens, das wirklich mit keinem überlegten Fehltritt vereinbar ist, da das Fehlen vielmehr voraussetzt, dasz das Wissen entweder schon anfangs unvollkommen war, oder in der Folge durch eigene Schuld, unter dem Einflusse der Begierde, getrübt und gestört wird. — Vgl. über Plato bezw. Sokrates weiter unten III, 11, 1116b 4, wo sich Aristoteles auf den Schlusz des *Protagoras* bezieht, ebd. VI, 13. 1144b. 17—28.

12) Vgl. *Politik,* Schlusz des 2. Buches: „Dem *Pittakus* ist das Gesetz eigentümlich, nach dem die Betrunkenen, wenn sie jemanden geschlagen haben, strenger bestraft werden sollen, als die Nüchternen. Denn da Ruchlosigkeiten häufiger von Betrunkenen verübt werden als von Nüchternen, so wollte er die Rücksicht auf den Zustand der Trunkenheit als Entschuldigungsgrund weniger gelten lassen als den Nutzen, der in der Verhütung der Exzesse liegt." Vgl. auch *Rhetorik* II, 25: „Wenn einer das Enthymema vorgebracht hat: den Betrunkenen musz man verzeihen; denn sie fehlen, ohne es zu wissen, so lautet der Einwurf: dann wäre also Pittakus nicht zu loben; denn hätte er so gedacht, so würde er nicht in seinen Gesetzen auf Vergehen eines Betrunkenen gröszere Strafen gesetzt haben."

13) Vgl. Anm. 11.

14) Hier sind Sklaven gemeint.

15) Jede Kraft wird nach dem Letzten und Höchsten bestimmt, was sie leisten kann.

16) Nämlich für den Todten haben alle Güter und Übel des gegenwärtigen Lebens ein Ende. Vielleicht ist auch daran gedacht, dasz für Sinn und Erfahrung mit dem Tode alles aus ist, und darum Mut dazu gehört, mit guter Hoffnung zu sterben.

17) Der Tod im Kriege wird hier besonders genannt, weil der Tod am häufigsten in dieser Gestalt die Mannhaftigkeit auf die Probe stellt. Indessen gilt gleiches von jedem Tode, der für ideale Güter erlitten wird.

18) *Ilias* XXII, 100.

19) *Ilias* VIII, 148.

20) *Ilias* II, 391. Nicht Hektor, sondern Agamemnon spricht diese Worte, wie es auch *Politik* III, 14 richtig heiszt.

21) Letzthin wollte Sokrates wohl sagen, rechter Mut sei, das nicht zu fürchten, was es nicht verdient, wenn auch die törichte Menge es für furchtbar halte, während es mit Mut

gar wohl zusammengehe, das zu fürchten, was auch dem weisen und klugen Mann Furcht einflöszen musz. Vgl. Anm. 11.

22) Dort blieben im letzten Heiligen Kriege die Bürger von Koronea sämtlich auf dem Platze, während die Hilfstruppen das Heil in der Flucht suchten.

23) Vgl. *Ilias* XVI, 529; V, 510; *Odyssee* XXIV, 318. Das an 4. Stelle angeführte Wort steht nicht in unserem Homer.

24) Die Begebenheit erzählt *Xenophon, Hellenica* IV, 4. Sie fällt in das Jahr 392 v. Chr.

25) Aristoteles redet hier wider die später besonders von den Stoïkern verfochtene Meinung, als sei der Tugendhafte gegen den Schmerz unempfindlich und halte ihn für kein Übel. Dasz der Tugendhafte, wie Sokrates, in der Hoffnung auf die jenseitige Vergeltung auch gern sterben kann, läszt er unberücksichtigt, entweder weil das auch die von ihm befehdeten Gegner taten, oder weil die Dinge der anderen Welt für die gegenwärtige Erörterung auszer Acht bleiben müssen.

26) Aristoteles scheint sagen zu wollen, nach dem Obigen könne es nicht schwer fallen, eine förmliche Definition des Mutes zu geben. Daher dürfte es auch nicht angehen, den Anfang des 3. Absatzes dieses Kapitels: ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀνδρεία τοιοῦτόν τι zu übersetzen: „das ist also das Wesen des Mutes".

27) Mit Mäszigkeit geben wir σωφροσύνη wieder; vgl. oben II. Buch, Anm. 12; wobei wir uns freilich der Inkongruenz der Begriffe wohl bewuszt sind. Unter unvernünftigem Seelenteil ist nach I, 13 das sinnliche Strebevermögen zu verstehen, das im Menschen der Vernunft gehorchen soll und so an der Tugend teil haben kann. Die Mäszigkeit kommt gegenüber den Dingen zur Geltung, die das menschliche Leben erhalten, sei es das individuelle, sei es das der Gattung, also gegenüber dem, was der Ernährung und Fortpflanzung dient; der Mut seinerseits zeigt sich gegenüber den Dingen, die das Leben mit Zerstörung bedrohen. Man bemerke aber, dasz beide, Mäszigkeit und Mut, es mit solchen suchenden und fliehenden Strebungen zu tun haben, die uns mit den unvernünftigen Tieren gemeinsam sind. Denn auch bei ihnen findet sich der Zug zur Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes und die Flucht vor dem Tode. Daher ist speziell gesagt, dasz Mäszigkeit und Mut die Tugenden des unvernünftigen Seelenteils sind; sie sind es nicht blos mit Rücksicht auf die Affekte, die ja immer die Beteiligung der Sinnlichkeit voraussetzen, sie sind es auch mit Rücksicht auf deren Gegenstände, die auch die Tiere berühren. Gibt es doch Affekte, deren Gegenstände die Tiere nicht berühren, z. B. Ehrgeiz und Habsucht.

28) Aristoteles sagt: „jeder von diesen beiden (auf die mit den Bezeichnungen Ehrgeiz und Wiszbegierde hingewiesen worden) freut sich." — Wenn es heiszt, dasz von Ehre und Wissenszunahme nicht der Leib, sondern der Geist oder vielmehr das Denkvermögen, die διάνοια, *affiziert* wird, πάσχει, so ist das so zu verstehen, dasz die Ehre und die Wissenschaft vom Verstande, der leidend sein Objekt aufnimmt, erfaszt werden, nicht so, als ob die freudige Erregung über empfangene Ehre oder neu erlangtes Wissen nicht auch sinnlich wäre. Jede Gemütsbewegung setzt die Tätigkeit der ganzen strebenden Kraft im Menschen, der höheren und der niederen, voraus.

29) Das Gefühl sitzt nämlich auch im Schlunde, während der Geschmack nur in der Zunge sitzt.

30) *Ilias,* XXIV, 129.

Zum vierten Buche.

1) Die bisher behandelten Tugenden des Mutes und der Mäszigkeit beziehen sich auf die Güter und Übel, die das menschliche Leben direkt erhalten oder zerstören. Die nun zu behandelnden Tugenden beziehen sich auf Güter und Übel zweiter Ordnung, die nicht in derselben Weise zum Leben notwendig sind oder es in Frage stellen, so die Freigebigkeit auf das Geld, das Ehrgefühl auf Ansehen und guten Namen, die Wahrhaftigkeit auf die Erhaltung von Treue und Glauben unter den Menschen.

2) Diese Restriktion geht auf den Mut, vgl. III, 12. Absatz 2.

3) Dieses Nehmen besonders im Unterschied von dem Verschwender.

4) Der Dichter *Simonides* war wegen seines Geizes berüchtigt. Vgl. *Rhetorik* II, 16: „Simonides antwortete auf die Frage, ob es besser sei, reich oder weise zu sein, reich; denn er sehe die Weisen in den Vorhöfen der Reichen verweilen." Ein Philosoph hat freilich einmal auf den Hinweis, dasz nicht umgekehrt die Reichen vor den Türen der Philosophen anzutreffen seien, gemeint, die Reichen wüszten nicht was ihnen fehlt, die Philosophen aber wohl.

5) Sie heiszt griechisch μεγαλοπρέπεια, lateinisch magnificentia, von μέγας und πρέπειν, wie Aristoteles im 1. Absatz sagt: ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη. Sie ist wohl zu unterscheiden von dem Hochsinn, μεγαλοψυχία, von dem weiter unten gehandelt wird.

6) Worte des Odysseus an Antinous, Odyssee XVII, 419.

7) „Die Bewohner von Megara galten bei den Athenern als kleinstädtische Leute, ohne Geschmack und Sinn für das Angemessene. Die Ausrüstung des Chors in der Komödie sollte an und für sich schon bescheidener sein als die des Chors in der Tragödie. Unter der πάροδος ist wohl das erste Auftreten des Chors, nicht der Zugang, durch den er eintritt, zu verstehen, und πορφύρα ist eher auf die Purpurgewänder als auf purpurne Vorhänge zu deuten"; so *Lasson.*

8) Diese Tugend heiszt griechisch μεγαλοψυχία, lat. magnanimitas. Man begegnet wohl der Auffassung, dasz die hier von Ar. gegebene Darstellung des Magnanimus einen spezifisch heid-

nischen, unchristlichen Geist verrate. Der Magnanimus unseres Philosophen soll nichts von christlicher Demut, bescheidener Dankbarkeit, schlichter Unterwürfigkeit haben. Wir teilen diese Auffassung durchaus nicht. Auch die Behauptung, die vor kurzem in einer philosophischen Zeitschrift zu lesen war, *Thomas von Aquino* habe den aristotelischen Begriff des Magnanimus im christlichen Sinne verbessert, scheint mir verkehrt. Das Gegenteil dürfte der Fall sein. Man lese nur in dem reifsten Werke des Aquinaten, der theologischen Summa, die 129. Quästion der secunda secundae, besonders Artikel 3. Dasz man für alles Gute, was man hat, Gott die Ehre geben musz, ist ja wahr, aber mit der Darstellung des Ar. auch gut vereinbar.

9) d. h. er hält sich für würdiger, als er ist; nicht aber (notwendig) für würdiger, als es der Hochgesinnte ist.

10) „Achill bei Homer (*Ilias* I, 394 ff.) will, dasz seine Mutter Thetis dem Zeus die groszen Dienste, die sie ihm geleistet und die er daselbst aufzählt (v. 395—407) ins Gedächtnis rufe, um ihn dadurch zu bewegen, ihres Sohnes verletzte Ehre zu rächen. Aber die klügere Mutter geht bei ihrer Zusammenkunft mit dem höchsten Gotte über diesen Punkt mit bescheidener Andeutung (I, 503) hinweg und legt das Hauptgewicht auf Zeus' Macht und Gerechtigkeit, die nicht zulassen würden, dasz sie „allein verachtet unter den Göttinnen dastehe". So *Stahr*, S. 134, Anm. 17.

11) Die Lacedämonier wandten sich an die Athener um Hilfe gegen Theben und beobachteten dabei das angegebene Verfahren.

12) Griechisch *ἀκρόχολοι*, von *ἄκρος*, extrem.

13) Gr. *χαλεπός*, daher *χαλεπαίνω*, ich zürne schwer oder heftig; lat. difficilis, asper.

14) Vgl. II. Buch, Anm. 19.

15) Der Gegensatz der Extreme zur Mitte bleibt also auszer Betracht.

16) Also bei den Quacksalbern und Wahrsagern.

17) Hiernach hat also Aristoteles *εὐτράπελος* von *τρέπειν* wenden, drehen abgeleitet. — Man beurteilt die Körper nach ihren Bewegungen. Schwer sind die Körper, die sich nach unten, wie Erde und Wasser, leicht die, die sich nach oben, wie Feuer und Luft bewegen; weder schwer noch leicht endlich die Körper, die sich im Kreise bewegen, nach Aristoteles die ätherischen Himmelskörper; vgl. den Anfang der Schrift *de coelo*. Man könnte also *εὐτράπελος* mit gewandt übersetzen. Weil nun aber das *ἦθος*, die sittliche Art des Menschen, im Verkehr, besonders im Scherz, zum Vorschein kommen soll, so könnte man es doch auch wieder mit artig übersetzen. Vgl. auch II. Buch. Anm. 15.

18) Gr. *ἐπιδεξιότης*, lat. dexteritas.

19) *ὑπόνοια*, Doppelsinnigkeit, eine Rede oder ein Wort, wo sich unter dem nächsten oder Litteralsinn ein anderer Sinn versteckt, der eigentlich in betracht kommt.

20) Dieser und die zwei vorausgehenden Absätze erledigen drei Einwürfe gegen den Satz, dasz es den tugendhaften Mann nicht trifft, sich zu schämen: erster Einwurf: er kann trotz seiner Tugend tun was nach menschlicher Anschauung schimpflich ist, und dann müszte er sich schämen. Antwort: er tut auch das nicht; zweiter Einw.: er würde sich schämen, falls er böses täte. Antw.: *a*) er tut nichts böses, *b*) es könnte ihm auch wegen eines eventuellen Schamgefühls dieses Gefühl nicht wirklich beigelegt werden. Der dritte Einwurf ist so klar wie seine Widerlegung. — Aristoteles hatte oben II, 7, vorletzter Abs. auch von der Entrüstung, *νέμεσις*, gesagt, sie sei keine Tugend, sondern ein lobenswerter Affekt. Hier spricht er nicht von ihr, weil von ihr das gleiche gilt wie von dem Gefühl der Scham und Scheu. Von beiden handelt er in dem 2. Buche der *Rhetorik*.

21) Die Enthaltsamkeit, *ἐγκράτεια*, ist keine eigentliche und vollkommene Tugend, weil sie mit Begierde und Lust zusammengeht, aber lobenswert. Aristoteles berührt sie hier passend, weil auch Scheu und Scham keine eigentliche Tugend ist, aber Lob verdient und in dem Alter an der Stelle ist, wo Begierde und Lust mächtig sind.

Zum fünften Buche.

1) Bisher sind die Tugenden behandelt worden, die sich auf die Affekte, die fliehenden wie die strebenden, beziehen. Jetzt kommt diejenige an die Reihe, die es mit den Handlungen zu tun hat, die Gerechtigkeit, nicht als ob nicht auch jene mit dem Handeln befaszt wären, aber es kommt bei ihnen doch erst an zweiter Stelle in betracht, insofern es aus den Affekten entspringt, während bei der Gerechtigkeit die aüszere Handlung an erster Slelle in betracht kommt und der Affekt und die Gesinnung nur insofern, als sie dieselbe erleichtern oder erschweren. — Da hier eine dritte Haupttugend behandelt wird, und später, im 6. Buche, auch noch die einzig übrige, die Klugheit, so dürfte eine Bemerkung über die verschiedene Stellung angebracht sein, die diesen Tugenden bei Aristoteles und bei anderen Autoren, z. B. *Cicero* und *Seneka*, angewiesen wird. Bei den genannten beiden sind sie die Hauptgenera der Tugenden, denen die anderen Tugenden je und je untergeordnet sind. Die Klugheit ist die Verstandestugend, die die Vernunft über das rechte Handeln belehrt, die anderen drei sind die Hauptgenera der Charaktertugenden. Die Gerechtigkeit ist die Tugend, die die Vernunft bestimmt, in allem Handeln die Gleichheit zu beobachten; die Mäszigkeit und der Starkmut bestimmen die Vernunft zum rechten Verhalten gegenüber der Lust und gegenüber der Unlust. Aber dieser Auffassung der Haupttugenden als höchster Gattungen stehen zwei Bedenken

im Wege. Einmal, dasz sie zu jeder Tugend gehören und so keinen Einteilungsgrund der Tugenden abgeben können, sodann, dasz die einzelnen Tugenden und Laster aus den Objekten und nicht aus dem verschiedenen Verhalten der Vernunft abzuleiten sind. So erscheint denn die Systematik des Aristoteles als besser, der die Tugenden wirklich nach den Objekten unterscheidet und einteilt und den vier Haupttugenden insofern eine bevorzugte Stellung gibt, als er ihnen innerhalb ihrer Gattung und Art bevorzugte Objekte zuweist, so dasz das Charakteristische der verschiedenartigen Tugenden bei ihnen besonders hervortritt. Die Klugheit ist ihm nicht die Lehrerin jeder praktischen Erkenntnis ohne Unterschied, sondern sie gibt für jeden praktischen Fall die rechte Vorschrift; die Gerechtigkeit beobachtet nicht jede Gleichheit, sondern jene wichtigere, die anderen gegenüber beobachtet wird; die Mäszigkeit hat es nicht mit jeder Lust, sondern mit der des Gefühls zu tun und der Starkmut nicht mit Unlust überhaupt, sondern mit jener Unlust und Angst insbesondere, die Todesschrecken uns einflöszen können. So verhalten sich denn zu diesen vier Haupttugenden die andern Tugenden nicht wie die Arten zur Gattung, sondern wie das Sekundäre zum Primären. Nach *Thomas von Aquin,* Kommentar zur Ethik. II. Buch, 8. Lektion.

2) Hier treten drei Momente hervor, die die Gerechtigkeit von den bisher behandelten Tugenden unterscheiden: 1) sie hat es mit πράξεις, Handlungen, nicht mit πάθη, Affekten, zu tun; 2) sie ist eine Mitte der Sachen und Werte, wie im Verfolg erklärt wird, nicht der Gemütsverfassung; 3) sie ist keine Mitte zwischen zwei Lastern, wie ebenfalls weiter unten deutlich werden soll.

3) Dasselbe Verfahren, einmal indem das Wahre nur allgemein und ohne den Anspruch auf absolute Gültigkeit dargelegt wird, dann, weil von dem ὅτι, nicht von dem διότι ausgegangen wird. Vgl. I, Anm. 14.

4) Das Gesicht sieht das Schwarze wie das Weisze, und die Medizin ist Wissenschaft wie von der Gesundheit, so auch von der Krankheit.

5) Das Recht, τὸ δίκαιον, eigentlich das Gerechte. Ein eigenes Wort für unser deutsches Recht, wie das lateinische ius, hat Aristoteles nicht.

6) Homonymie, Gleichheit des Wortes bei Verschiedenheit der Bedeutung, im Gegensatz zu Synonymie, Übereinstimmung verschiedener Worte in der Bedeutung. Ein Beispiel fürs erste ist κλείς, Hausschlüssel und Schlüsselbein, fürs zweite σπουδαῖος und ἐπιεικής, die beide tugendhaft bedeuten.

7) Es gibt dreierlei Ungerechte und zweierlei Gerechte; Ungerechte: der παράνομος, der πλεονέκτης, der für sich zu viel (Gutes) haben will, und der ἄνισος, der für sich zu wenig vom Unliebsamen haben will; Gerechte: der νόμιμος und der ἴσος, der in einem dem πλεονέκτης und dem ἴσος gegenübersteht. Der

Satz mit „mithin" ist eine Anwendung der Bemerkung im vorigen Kapitel, Absatz 2, dasz der Habitus es je mit einem Objekt zu tun hat. Also wird dieses aus ihm abgenommen.

8) Freund der Ungleichheit, ἄνισος, wörtlich der Ungleiche, kann beides bedeuten, einen der zu viel, und einen der zu wenig haben will. Da nun für das erste ein eigenes Wort vorhanden ist, πλεονέκτης, so empfiehlt es sich, das ἄνισος dem, der zu wenig haben will, vorzubehalten.

9) Das καί heiszt nicht auch, sondern sowohl, und ihm entspricht das καί vor ἔργα τοῦ σώφρονος. Dieser Absatz erklärt nämlich, was das Gesetz vorschreibt, wie der vorige, wozu es das tut. Dem μὲν im letzten Satze des vorigen Absatzes: ἕνα μὲν τρόπον, entspricht nicht das δὲ im ersten des gegenwärtigen Absatzes, sondern nachdem es im folgenden, 1129b 25 und 1130a 8: αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη, zweimal wiederholt worden, das δὲ am Anfang des 4. Kap.

10) „Der Vergleich rührt von Euripides her, der in der Tragödie „Melanippe" von dem goldigen Antlitz der Gerechtigkeit sprach und jenen Vergleich gebrauchte," *Lasson.*

11) Ursprünglich ein Vers des Theognis.

12) *Bias* von Priene bei Milet, einer der sieben Weisen Griechenlands.

13) Also nicht nach der Gerechtigkeit im weiteren Sinne oder der Legalität, sondern nach der Gerechtigkeit im engeren Sinne als einer der vier Haupttugenden. Dasz es eine solche partikuläre Gerechtigkeit gibt, zeigt sich z. B. darin, dasz man fehlen kann, ohne gegen die Gleichheit zu fehlen, etwa durch Feigheit, Zorn, Unbarmherzigkeit.

14) Vgl. 2. Kap., letzten Absatz.

15) Die Hinweise und Bemerkungen zu dem „weiter unten, ὕστερον," bei *Susemihl,* Appendix 279 sind vielleicht nicht ganz zutreffend. Im Schluszkapitel der Ethik kommt eine Aussprache über die Erziehung als Recht und Pflicht des Staats vor und erfolgt somit auch eine Beantwortung der Frage nach der Stellung der Pädagogik im System der Wissenschaften. Freilich eine eigentliche Erledigung dieser wichtigen Frage ist damit nicht gegeben. Aristoteles scheint aber an dieses Problem bei dem ὕστερον zunächst weniger gedacht zu haben, sondern eher an das im Schluszsatz des Absatzes angedeutete. Dieses wird aber in der *Politik* III, 4 erörtert. Dort hören wir, dasz es nicht in jedem Staate schlechthin dasselbe ist, ein guter Mensch und ein guter Bürger zu sein, sondern nur in dem Staate dasselbe wäre, der die beste Verfassung hätte. Daraus scheint freilich hervorzugehen, dasz nur in einer Art Idealstaat die Erziehung schlechthin Staatssache wäre, wobei wieder der Fall, dasz eine von Gott gesetzte Erziehungsanstalt, die Kirche, bestände, auszer betracht bliebe.

16) Hier wird gezeigt, dasz es sich bei der distributiven Gerechtigkeit um proportionale Gleichheit handelt. Die Dinge,

die verteilt werden, müssen sich verhalten wie die Personen, unter die sie verteilt werden; der dreimal Verdientere und Würdigere bekommt dreimal mehr, sonst bekommt er nicht Gleiches. Von den vier bei jeder Proportion erforderlichen Gliedern werden zwei aus der Sache und zwei von den beteiligten Personen abgeleitet. Die Zweiheit des Zuviel und des Zuwenig bleibt auszer betracht. Denn die Gerechtigkeit findet sich nicht darin, sondern die Ungerechtigkeit. — Der Schluszsatz des Absatzes ist so gemeint: die Demokraten sagen: gleiches Recht für alle, weil alle die gleichen Freiheiten genieszen; die Oligarchen und die Aristokraten: die gröszeren Rechte für uns, weil wir mächtiger oder tüchtiger sind.

17) Wo Zahl da ist auch Verhältnis. Zahl ist aber überall, wo Quantität ist, stetige oder diskrete Grösze.

18) Das Beispiel zeigt, was mit kontinuierlicher und diskreter Proportionalität gemeint ist: Gleichheit zweier Verhältnisse, die in einem Gliede übereinstimmen, ist kontinuierliche, sonst diskrete Proportionalität. Ein Beispiel fürs erste: $8 : 4 = 4 : 2$; fürs zweite: $6 : 3 = 10 : 5$.

19) *a* und *b* seien etwa 2 und 1 Mark, *c* und *d* Kastor und Pollux; jener habe 2, dieser 1 Tag gearbeitet. Der gerechte Lohn des einen ist also 2 M., der des anderen 1 M. Also auch umgekehrt: wie 2 M. zu Kastor, so 1 M. zu Pollux, d. h. jedes ist je gerechter Lohn. Dasselbe Verhältnis hat das Ganze zum Ganzen: $a + b$ verhält sich zu $c + d$, wie *a* zu *c* oder wie *b* zu *d*, oder der Lohn von 3 M. ist gerechter Lohn für Kastor und Pollux zusammen.

20) Aristoteles nennt dieses Recht τὸ διορθωτικόν mit dem Zusatz ἐν τοῖς συναλλάγμασιν, das andere das διανεμητικόν wohl mit dem Zusatz τῶν κοινῶν, oder τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς.

21) Das ausgleichende Recht heiszt hier τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον.

22) Mittelsmänner = μεσιδίους.

23) Wörtlich heiszt es: „wenn nicht das Tätige so viel und solches täte, und das Leidende dieses und so viel und solches litte." Unter dem πάσχειν wäre also das Empfangen des Lohnes verstanden. Der Grieche sagt ja: εὖ πάσχω, ich empfange Wohltaten.

24) Die kommutative Gerechtigkeit geht auf das, was zwischen Schaden und Gewinn in der Mitte liegt. Sie schützt also vor unfreiwilligem Schaden, bzw. nicht gewolltem Gewinn des anderen Teils.

25) In dem Quadrat *abcd* mit den Diagonalen *ad* und *bc* sei *ac* die Leistung des Baumeisters, *ad* sein Anspruch auf die Leistung des Schusters; *bd* sei dann die Leistung des Schusters und *bc* sein Anspruch auf die Leistung des Baumeisters. Im Verhältnis der Leistung eines jeden wachsen seine Ansprüche, wie die Diagonale im Verhältnis der Kathete. Nun musz ermittelt werden, was ein Haus gegenüber einem Schuh wert ist und umgekehrt. Daraus ergibt sich, was der Schuster und was der

Baumeister zu leisten hat. Ist das Haus hundertmal so viel wert als der Schuh, so hat der Schuster hundert Schuhe und der Baumeister ein Haus zu liefern.

26) Gäbe der Bauer einen Schäffel Weizen für einen Schuh, so hätte er erstens ein Plus an Arbeit bei der Erzielung der Ernte und zweitens ein Plus an Schaden beim Tausch, weil er mehr geben als nehmen wollte.

27) Vgl. Anm. 25.

28) Einer kann einen Ehebruch begehen, ohne darum schon schlechthin ein Ehebrecher zu sein, und einen Diebstahl, ohne darum schon schlechthin ein Dieb zu sein, wenn es nämlich nicht mit voller Überlegung, sondern unter dem Einflusz eines starken Reizes geschieht.

29) Das politische Recht, τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ist jenes, das im Staate gilt, nicht jenes, das vom Staate kommt. Aristoteles verficht die sehr wichtige und einzig wahre Lehre, dasz nicht alles Recht positiv und Menschensatzung ist, sondern auch ein natürliches Recht und Gesetz besteht, das in den Dingen selbst und ihren Beziehungen seinen Grund hat. Er ist also ein Zeuge für die lex aeterna.

30) Man weisz nicht bestimmt in welcher Tragödie.

31) *Ilias* VI, 236.

32) Das Wort ἐπιεικής ist einmal gleichbedeutend mit σπουδαῖος, dem fehlenden Adjektiv zu ἀρετή, und mit ἀγαθός; sodann hat es die hier erörterte spezielle Bedeutung des billig und rücksichtsvoll Urteilenden. Dank der Aussprache des ει in ἐπιεικής wie i und der Zusammenziehung der beiden i entstand das Wort Epikie.

33) So kann man durch eine kleine Ungerechtigkeit zu einer gröszeren gereizt werden.

34) Plato meinte, man tue sich selbst Unrecht, wenn man aus böser Lust oder Zorn tue was die Vernunft verbietet.

Zum sechsten Buche.

1) In diesem Kapitel wird der Zusammenhang dieses Buches mit den vorausgehenden und dem Ganzen in geistreicher Weise angedeutet. Bisher war von den sittlichen oder Charaktertugenden die Rede: sie sind eine mittlere Gemütsverfassung. Aber wie weisz man, welches die mittlere Verfassung ist? Die Definition der Tugend deutet es an. Man weisz es durch die rechte Vernunft. So geben uns denn die Verstandestugenden, die der Vernunft die rechte Verfassung verleihen, die praktische Antwort auf die gestellte Frage. Von ihnen soll in diesem Buche gehandelt werden. Die sittlichen Tugenden bedürfen also der Verstandestugenden zu ihrer Ergänzung. Wir werden später sehen, dasz auch umgekehrt die Verstandestugenden nicht ohne die sittlichen sein

können. Denn das Urteil des Verstandes ist von der Beschaffenheit und Richtung des Gemütes abhängig. Nur ein tugendhaftes Gemüt weisz sich in ethischen Dingen recht zu beraten. Eben darum sind die dianoëtischen Tugenden auch wirkliche Tugenden und nicht blosze Vorzüge, was sonst unverständlich wäre. Die Kunst z. B. und die Wissenschaft ist keine Tugend, wohl aber ist es die Klugheit.

2) Der vernunftbegabte und der unvernünftige, aber doch an der Vernunft teilhabende Seelenteil wurden im letzten Kap. des 1. Buches vorletzter Absatz berührt. Die Vermutung *Murets* in seinem lat. Kommentar, Ingolstadt 1602, hier sei im Text in den Angaben über das früher Gesagte etwas ausgefallen, scheint grundlos. Der unvernünftige Seelenteil, höheres und niederes Strebevermögen, ist Träger der sittlichen Tugenden, der vernünftige Träger der Verstandestugenden.

3) Aristoteles sagt: nach den Objekten sind auch die erkennenden Seelenteile verschieden. Das Erkennende ist dem Erkannten ähnlich, oder Gleiches wird durch Gleiches erkannt, insofern der eigentliche und primäre Gegenstand der Erkenntnis mit der Natur des Erkennenden übereinstimmen musz. So ist der Mensch ein geistig sinnliches Wesen, und demnach ist der eigentliche Gegenstand seiner Erkenntnis das Intelligible im Sinnlichen. In unserem Texte handelt es sich um den Gegensatz der spekulativen und der praktischen Vernunft, der keine zwei Potenzen der Intelligenz je nach den Objekten erfordert, sondern nur den Unterschied des Denkens und der sinnlichen Wahrnehmung voraussetzt. Die spekulative Vernunft geht nämlich nicht auf das Handeln, sondern auf dessen höchste Ziele und Gesetze. Dagegen hat es die praktische Vernunft mit dem Handeln zu tun, und das Handeln mit dem Einzelnen und Konkreten, und dieses wird von dem Sinne erkannt, der also der praktischen Vernunft das Material für ihr Diktamen liefert. Aristoteles nennt die spekulative Vernunft die epistemonische, die praktische die logistische. Episteme ist nämlich die Wissenschaft des Allgemeinen und Notwendigen, während das Folgern, λογίζεσθαι, zwar nicht den graden Gegensatz zu ihr bildet, wohl aber das Eigentümliche hat, zu suchen, indem es folgernd von Erkenntnis zu Erkenntnis gelangt. Hierin liegt nun grade seine Ähnlichkeit mit der praktischen Vernunft, die nach dem sucht, was in den einzelnen Fällen zu tun ist.

4) *Agathon*, tragischer Dichter, jüngerer Zeitgenosse des Sokrates und Euripides. In der *Poetik*, K. 9 wird eine Tragödie von ihm „die Blume" erwähnt. Die Zustimmung des Aristoteles zu dem citierten Vers zeigt, dasz er Gott die Allmacht zugeschrieben hat. Und so, wenn es uns gestattet ist, dies im Vorübergehen zu bemerken, muszte er ihm prinzipiell auch die Freiheit zusprechen. Denn ein Gott, der z. B. nicht imstande ist, ein Gebet zu erhören, weil er nur nach notwendigen und unüberschreitbaren Gesetzen wirkt, ist nichts weniger als allmächtig.

5) Dies die Definition der dianoëtischen Tugend.

6) Man sagt auch wohl, man wisse etwas, wenn man durch den Augenschein gewisz ist; das soll aber nicht als eigentliche Bedeutung von Wissen gelten.

7) Das Sinnenfällige weisz man nur so lange, als es unter die Sinne fällt. Wenn ich den Sokrates sehe, weisz ich z. B., dasz er sitzt. Sehe ich ihn nicht mehr, so kann er sich erhoben haben, und dann ist es nicht mehr wahr, dasz er sitzt. Trotzdem kann auch Erfahrungsmäsziges Gegenstand des Wissens sein, z. B. der Inhalt der Physik, doch nicht nach dem, was an den einzelnen Körpern geschieht, sondern nach den allgemeinen und notwendigen Gesetzen, denen die Naturvorgänge unterstehen.

8) Aristoteles bezieht sich hier auf I, 1 der zweiten *Analytiken*, um die Natur der Wissenschaft zu erklären. Jedes Wissen geht von Anfängen aus, die ebenso sicher oder noch sicherer sind als das, was man in der logischen Konklusion aus ihnen ableitet. Es musz aber erste Anfänge geben, weil man nicht ins Endlose fortschreiten kann. Diese ersten Anfänge werden durch Induktion gewonnen. Aristoteles spricht sich darüber auch in dem bekannten Schluszkapitel der ganzen *Analytik* aus. *Trendelenburgs* Elementa logices Aristoteleae sowie auch seine Erläuterungen zu den Elementen schlieszen mit einer Auslegung dieses Kapitels. Dieselbe scheint aber den Autor selbst nicht ganz befriedigt zu haben. Es sei erlaubt, salvo meliori die Vermutung auszusprechen, Aristoteles verstehe hier unter Induktion dies, dasz genügend viele Wahrnehmungen und Erinnerungen vorausgegangen sein müssen, um dann beim Erwachen des Geistes aus denselben jene ersten obersten und allgemeinsten Begriffe zu abstrahieren, aus denen die obersten Grundsätze gebildet werden, also Begriffe wie Sein, Werden, Ursache, Notwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Kompatibilität, Inkompatibilität. So bildet man denn aus den obersten Begriffen etwa den Grundsatz des Widerspruchs oder der Ursächlichkeit. Diese Grundsätze sind selbst nicht Gegenstand des Wissens, sonst müszten sie, weil Wissen Erkenntnis aus der Ursache ist, wieder aus anderen Sätzen abgeleitet sein, sondern Gegenstand der einfachen geistigen Erfassung von seiten des *νοῦς*, wie Aristoteles sagt. Daher der Ausspruch: *νοῦς ἄν εἴη τῶν ἀρχῶν*, und: *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή* und: *ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς*. Das Wissen aber in seiner Totalität umfaszt dann grade so den ganzen Wissensstoff, wie der *νοῦς*, der Intellekt, die Prinzipien der Wissenschaft. Hiernach ist also auch der Sinn des Satzes in unserem Kapitel der Ethik klar: wo eine bestimmte Überzeugung ist und man die Prinzipien kennt, da ist Wissenschaft: die Wissenschaft ist eine sichere Erkenntnis des aus bestimmten Vordersätzen rechtmäszig Erschlossenen. Die darauf folgende Bemerkung heiszt dies: wenn ich z. B. einen mathematischen Satz gut kenne und weisz, seine Vordersätze aber nicht weisz, so wäre mir dieses Wissen nur durch Zufall gekommen.

9) Vgl. Anm. I, 16.

10) Das rechte Hervorbringen ist Sache der Kunst, das rechte Handeln Sache der Klugheit. Beide haben es als praktischer Habitus mit dem Kontingenten und Einzelnen zu tun im Gegensatz zu dem theoretischen Wissen. Die Kunst ist von der Natur verschieden, insofern ihre Werke nicht von innen heraus oder durch Selbstbewegung entstehen. Mit dem Zufall hat sie das Ähnliche, dasz beide eine Beziehung zur Vernunft haben, insofern das Werk der Kunst mit Vernunft zustande kommt, das Ergebnis des Zufalls ohne Vernunft. Der Zufall, *τύχη*, nämlich, im engeren Sinne und im Gegensatz zum *αὐτόματον*, liegt im Felde menschlichen Tuns. Darum tat Agathon jenen Spruch, dasz Kunst und Zufall Freunde sind, was sagen will, dasz der Zufall der Kunst oft mehr hilft als Überlegung. — Dies im groszen der Sinn des K.

11) Als käme sophrosyne von sozein und phronesis.

12) So zeigt sich also die Abhängigkeit des Denkens und Urteilens vom Leben und der Gesinnung. Vgl. Anm. 1.

13) Aristoteles sagt wörtlich: „es gibt eine Tugend der Kunst, aber keine Tugend der Klugheit". Die Klugheit ist nämlich schon an sich Tugend, die Kunst aber nicht. So kann einer z. B. die Redekunst besitzen und sie in den Dienst einer schlechten Sache stellen, weil er nicht tugendhaft ist.

14) Gewisz! Ein Künstler, der absichtlich einen Fehler macht, tut dies unbeschadet seines Könnens, so z. B. Raffael in der Verklärung Christi, die von einem dreifachen Standpunkte aufgenommen ist. Wer aber freiwillig gegen eine Tugend fehlt, verläugnet sie.

15) Vgl. Anm. 3.

16) Das ist der Vorzug jeder Tugend: eine Art Unverlierbarkeit. Das Gewuszte wird vergessen, der gute Wille bleibt, weil er durch Gewöhnung zur zweiten Natur wird.

17) Hier ist von einer weiteren der fünf im 3. K. genannten Mitgiften des Verstandes die Rede, vom Intellekt, *νοῦς*. Man vergleiche die Anm. 8.

18) Aus dieser angeblichen Dichtung des *Homer* sind nur noch wenige Verse erhalten. Nach der Art, wie Ar. den betreffenden Mann erwähnt, mag derselbe ein Weiser, wenn auch in praktischen Dingen ungeschickt gewesen sein, wie ja auch *Plato* bekanntlich den ächten Philosophen schildert.

19) Die Weisheit ist Verstand als Wissen der Prinzipien, Wissenschaft als Wissen der Folgerungen. Sie nimmt im Organismus der Wissenschaften die Stelle des Hauptes ein, weil sie als Wissenschaft des Allgemeinen die Voraussetzungen und Regeln für alle enthält, und alle von ihr wie die Glieder vom Haupte abhängig sind. Sie umfaszt die ehrwürdigsten Objekte, *τὰ τιμιώτατα*, besonders die Erkenntnis Gottes, des ersten und vorzüglichsten Prinzips, *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*, Met. XI, 7. 1064b 1. Vgl. Met. I, 2. 983a 6: *ἐπιστήμη τῶν θείων*.

20) Die beste, d. i. die höchste Wissenschaft. Die Würde der Wissenschaft richtet sich nach ihrem Objekte, nicht nach ihrem unmittelbaren Nutzen, vgl. den Anfang von *de anima*. Staatskunst und Klugheit, die es mit dem Besten des einzelnen Menschen oder der Gesamtheit zu tun haben, könnten nur dann die höchste Stelle einnehmen, wenn der Mensch das vornehmste Wesen wäre.

21) Die Klugheit verhält sich bald so bald so, z. B. erträgt sie bald, bald widersteht sie. Die Weisheit verhält sich immer gleich. Die höchsten Ziele sind der unverrückbare Polarstern, auf den sie ihren Blick gerichtet hat. Was aber wechselt, kann nicht den höchsten Gegenstand haben und also auch nicht die höchste Erkenntnis sein. Also hat die Klugheit nicht den höchsten Gegenstand und ist nicht die höchste Erkenntnis, sondern jenen hat und dieses ist die Weisheit.

22) Wie die Klugheit nicht die höchste Erkenntnis ist und somit der Weisheit nicht gleich sein kann, so auch nicht die Politik, diese Klugheit gleichsam im groszen. Wie es für die verschiedenen Arten der Lebewesen verschiedene Heilkünste gibt, so gibt es auch viele Arten der Klugheit in privaten und öffentlichen Dingen, während die Weisheit als Wissenschaft der Dinge, die allem Seienden gemeinsam sind, nur eine ist.

23) Ar. sagt nicht schlechthin, dasz die himmlischen Bestandteile des Universums am göttlichsten sind, sondern dasz sie das Göttlichste von dem sind, was in die Augen fällt. Die Himmelskörper sind nach aristotelischer Auffassung gewissermaszen ein höheres Abbild der aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschennatur. Der Himmelskörper ist inkorruptibel und die ihn bewegende Intelligenz, der Sphärengeist, reiner und vollkommener Geist.

24) Man vergleiche das 6. Buch von *Platos* Staat. — Thales und Anaxagoras werden hier nicht zufällig genannt. Als Thales einst ausgegangen war, um die Sterne zu betrachten, fiel er in eine Grube und wurde von einer Alten verspottet, dasz er die Dinge am Himmel wissen wolle und nicht sehen könne, was vor seinen Füszen sei. Und als dem Anaxagoras vorgeworfen wurde, dasz er sich um seine Heimat nicht kümmere, antwortete er: „Das tue ich sogar sehr", und zeigte nach dem Himmel. Diog. Laert. I, 1 u. II, 3.

25) Worte des Odysseus aus dem Prolog des Philoktet von *Euripides*.

26) Mit der Sorge für das eigene liebe Ich ist es nicht getan. Die Wohlfahrt des Einzelnen gedeiht nur im Ganzen. Aber die Sorge für das eigene Wohl bleibt dabei eine selbstständige Aufgabe, da es sich hier um das Einzelne und Konkrete handelt, das in praktischen Dingen nicht sofort mit dem Allgemeinen gegeben ist.

27) Das Gesagte ist der Inhalt des 2. Absatzes im vor. K. Die Bemerkung ist aber veranlaszt durch das im letzten Satz über die Besorgung der eigenen Dinge und die Schwierigkeit dieser Aufgabe Gesagte.

28) Die Klugheit wird hier mit der Wissenschaft und mit dem Verstande verglichen. Sie ist nicht Wissenschaft. Denn diese geht auf das Allgemeine, sie auf das Einzelne. Ihr Verhältnis zum Verstande, *νοῦς*, ist teils das der Analogie, teils das des Gegensatzes. Sie ist dem Verstande analog. Denn er geht auf die letzten Begriffe, die nicht wieder auf andere zurückgeführt und darum nicht definiert werden können. Vgl. Anm. 8. Sie geht auf das Letzte, was unmittelbar zu tun ist und als Einzelnes unter den Sinn fällt. Dieser Sinn ist nicht Gesicht oder Gehör, sondern innerer Sinn. Vgl. Anm. II, 19. Er ist mit dem Sinne zu vergleichen, der uns lehrt, dasz das letzte Mathematische das Dreieck ist, d. h. dasz es keine gradlinige Figur von weniger als drei Seiten gibt. Das lehrt uns die Anschauung. Zwei Seiten können nie eine geschlossene Figur bilden. Das ist also die Analogie zwischen Klugheit und Verstand. Der Unterschied zwischen beiden aber wird angegeben im ersten Satze des folgenden Kapitels, der noch zu unserem Kapitel gehört. Das Verständnis dieses kleinen Satzes wird einerseits erschwert durch den Ausdruck: *τὸ ζητεῖν διαφέρει*, wo *ζητεῖν* Akkusativ der Beziehung, nicht Subjektsnominativ ist. Das zu ergänzende Subjekt ist vielmehr *φρόνησις*. Anderseits wird das Verständnis dadurch erleichtert und der richtige Sinn dadurch bestätigt, dasz vorher, Zeile 25, die Partikel *μὲν* steht, dem einzig das *δὲ* unseres Satzes entspricht: *ἀντίκειται μὲν τῷ νῷ, τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει.* — Der Anfang des 10. K. hat die Übersetzer, die ihn wohl falsch verstanden haben, in Verlegenheit gebracht. *Susemihl* im Anschlusz an *Rassow* meint, das ursprüngliche Ende des 9. und der Anfang des 10. K. sei in unserem Texte ausgefallen, wie unsere Auslegung ergeben möchte, mit Unrecht. — Bezüglich des Satzes: Das Überlegen ein Suchen, verweisen wir noch auf III, 5 Abs. 4.

29) Nach der Erörterung der dianoëtischen Tugenden der Klugheit und der Weisheit und verwandter Vorzüge und Gaben des Geistes steht hier zunächst eine Erörterung dreier mit der Klugheit verbundenen Tugenden, der *εὐβουλία*, *σύνεσις* und *γνώμη*.

30) Meinung, *δόξα*, ist die Annahme eines bestimmten Satzes als wahr, wenn auch mit der Besorgnis, dasz man irre. Bei der Überlegung aber fehlt auch das Stillestehn bei einem festen Entschlusz, und so kann gute Überlegung keinerlei Meinung sein.

31) Was aber hier unterbleiben kann, weil es bereits III, 5 geschehen. Dies ist hier stillschweigend gesagt, so dasz kein Grund vorliegt, den Satz mit „daher" mit *Rassow* zu streichen. Man suche doch zuerst seinen Autor zu verstehen, dann wird die Integrität des Textes nicht so leicht verdächtig werden.

32) Jedermann weisz und meint ja was.

33) Die Verständigkeit, *σύνεσις*, auch wohl Scharfblick, urteilt über das, was die *εὐβουλία* gesucht und gefunden hat; die Klugheit dagegen gibt den praktischen Befehl, das auszuführen,

was die *σύνεσις* für gut befunden hat. Demnach wäre die aufsteigende Rangfolge dieser drei Tugenden diese: *εὐβουλία*, *σύνεσις*, *φρόνησις*.

34) Ar. will nicht, dasz die *σύνεσις* ein Erwerben der Klugheit sei. Man braucht das Zeitwort *συνιέναι* wohl für Lernen, also Erwerben der Wissenschaft. Darum ist aber *σύνεσις* kein Erwerben der Klugheit, sondern Bildung einer *δόξα*, eines iudicium practicum, gegenüber einer vorgetragenen Meinung oder einem gemachten Vorschlag. Wie also beim Lernen ein rechter Gebrauch vorhandenen Wissens stattfindet, denn jeder neue Wissenserwerb knüpft an altes Wissen an; so findet bei der *σύνεσις* gegenüber fremder Rede ein rechter oder guter Gebrauch des eigenen Urteils statt. Daher in beiden Fällen dieselbe sprachliche Bezeichnung *σύνεσις* oder *συνιέναι*.

35) Die Gnome ist es also, die uns sagt, wo und wann die Epikie gegenüber dem gesetzlichen Rechte zur Geltung kommt; vgl. V, 14.

36) Oben, 6. K., hörten wir, dasz der Verstand, der *νοῦς*, auf die Prinzipien gehe, die doch allgemein sind, hier hören wir, dasz er das Einzelne umfaszt. Der scheinbare Widerspruch wird sich gleich lösen. Es gibt einen zweifachen *νοῦς*, einen theoretischen und einen praktischen.

37) Das Billige, der Gegenstand der Diskretion, der *γνώμη*, hat es ebenso mit dem Guten zu tun wie die Klugheit, nur mit dem Guten, das ein fremdes Interesse berührt.

38) Die Wahrnehmung oder diese Wahrnehmung ist Verstand. Dieser Satz klingt wie ein Rätsel, hat aber seinen guten Sinn. Diese Wahrnehmung ist praktischer Verstand. Man sieht z. B., dasz dieses singuläre Kraut in diesem singulären Fall geheilt hat. Das ist Wahrnehmung. Daraus folgert man, dasz diese Art Kraut heilt, und gewinnt so ein praktisches Prinzip, das einen unter Umständen zum Gebrauche dieses Krautes bestimmt. Das Prinzip fällt aber unter den Verstand, den *νοῦς*, und so ist die Wahrnehmung insofern Verstand, als sie einem jenes praktische Prinzip an die Hand gibt.

39) Praktischen Verstand und weise und rücksichtsvolle Unterscheidung schreibt man besonders dem Greisenalter zu.

40) Die Klugheit ist nämlich die Tugend der praktischen Vernunft oder des logistischen Seelenteils, die Weisheit die Tugend der spekulativen Vernunft oder des epistemonischen Seelenteils; vgl. Kap. 2, Absatz 2 und die Anm. 3. — Daraus dasz hier nur von zwei Verstandestugenden die Rede ist, sieht man, dasz Ar. ihrer auch nur zwei kennt und die anderen drei Dinge: Wissenschaft, Verstand, Kunst, nicht zu den Tugenden rechnet. Man sieht es auch daraus, dasz im folgenden Kapitel nur nach dem Nutzen dieser beiden Tugenden gefragt wird, nicht nach dem der andern Eigenschaften. Die *εὐβουλία*, *σύνεσις* und *γνώμη* sind natürlich nicht ausgeschlossen.

41) Ar. wird uns gleich unten, im 6. Absatz, sagen, dasz die

Betrachtung selbst, als Funktion der Weisheit, glücklich macht. Sie ist das Ziel des Menschen.

42) Das Wissen hilft uns, das Rechte zu tun, aber es handelt sich uns um ein Tun aus einem Habitus heraus, und den Habitus gibt uns das Wissen allein nicht.

43) Die Gesundheit wirkt Gesundheit als inneres, vitales Prinzip gesunder Funktionen, nicht als äuszeres Prinzip nach Art der Heilkunst. Und so wirkt die Weisheit Glückseligkeit, insofern ihr Aktus die Theorie, die Betrachtung der ewigen Wahrheiten ist. Ar. redet hier von der Weisheit allein und nicht auch von der Klugheit, weil ihre Funktion an erster Stelle das Glück des Menschen ausmacht, die Übung der von der Klugheit geleiteten sittlichen Tugenden aber erst an zweiter Stelle. Vgl. X, 7 ff.

44) Die Klugheit ist die Vollkommenheit der praktischen Vernunft, die moralische Tugend die des Strebevermögens, die Weisheit die der spekulativen Vernunft, das vegetative Vermögen aber läszt keine Tugend zu.

45) Neuerdings wird gesagt, dasz die Klugheit ohne sittliche Tugend unmöglich ist. Vgl. Anm. 1 u. 12.

46) Vgl. Anm. III, 11.

47) Sonst könnte man die fehlende Klugheit, wie ein Einwand wollte, dadurch wett machen, dasz man sich kluger Leitung unterstellte.

48) Die Klugheit soll uns helfen zur Weisheit zu gelangen. Die letztere ist das menschliche Endziel und nimmt also die höchste Stelle ein. Auch die Staatskunst, die hier freilich nur zufällig erwähnt wird, aber doch ein Teil der Klugheit ist, dient diesem Ziele, teils dadurch, dasz sie soziale und ökonomische Verhältnisse anstrebt, die es möglichst vielen Staatsangehörigen gestatten, der Weisheit zu leben, teils durch gebührende Ordnung und Pflege des Erziehungs- und Bildungswesens. So wenig die Staatskunst darum über der Gottheit steht, weil sie Kultusvorschriften gibt, nämlich im heidnischen Staate, so wenig steht sie darum über der Weisheit, weil sie über den Betrieb der Geisteswissenschaften Vorschriften gibt. Aristoteles musz übrigens auch aus dem Grunde konsequenter Weise die Weisheit und die Philosophie über die Politik stellen, weil diese die Eudämonie der Gesamtheit anstrebt, die Eudämonie aber aus der beschauenden Weisheit entspringt.

Zum siebenten Buche.

1) Mit dem 7. Buche beginnt ein neuer groszer Abschnitt, wenn man will, der letzte Teil der Ethik. Nachdem also bisher von den moralischen und dianoëtischen Tugenden die Rede war, wird jetzt zuerst von der Enthaltsamkeit gehandelt, die eine unvollkommene Tugend ist, und von ihrem Gegenstande, der

Lust und der Unlust, 7. Buch; dann von der Freundschaft, einer Wirkung und Frucht der Tugend, 8. und 9. Buch; und zuletzt von der Glückseligkeit, dem Ziele der Tugend, 10. Buch. Man kann freilich auch das 10. Buch als Wiederaufnahme und Abschlusz der Erörterung im 1. Buch bis an das 13. Kap. betrachten. Dann ist das 10. Buch der letzte Teil der Ethik, Buch 1, Kap. 13 und das folgende der 2. Teil, und das vorausgehende der 1. Teil. Dieser 1. Teil handelt von der Glückseligkeit mit dem vorläufigen Ergebnis, dasz sie eine Betätigung der Tugend ist, der 2. von der Tugend und den Tugenden, und der 3. zeigt, welche und was für eine Tugend es ist, deren Betätigung die Glückseligkeit ausmacht. Auf jeden Fall stellt sich die ganze Ethik als einen Traktat von der Tugend und Glückseligkeit dar.

2) Diese drei Stufen sittlicher Verkehrtheit stehen zu einander in folgendem Verhältnis. Zum sittlichen Handeln gehört nach VI, 2 die rechte Vernunft und das rechte Begehren. Werden diese verkehrt, so tritt, wenn es nur das Begehren ist, während die Vernunft die rechte bleibt, die Unenthaltsamkeit als Folge ein, die nämlich darin besteht, dasz man zwar das Bessere sieht, aber zu schwach ist, es zu tun. Wird aber auch die Vernunft verdorben, so dasz diese sich das Schlechte, als wäre es gut, zum Ziele setzt, so haben wir die Schlechtigkeit oder Lasterhaftigkeit, die κακία, als Gegenteil der Tugend, V, 10. Geht endlich die Verkehrung von Vernunft und Begehren über menschliches Masz hinaus, so haben wir die Vertiertheit.

3) *Ilias* XXIV, 258. — Zu dem θεῖος ἀνήρ im folgenden vgl. Platos *Meno* 99 D.

4) Vgl. Anm. IV, 21.

5) Vgl. Anm. III, 11. In dem letzten Satze unseres Absatzes möchte der Ausgleich der aristotelischen und sokratischen Meinung liegen. Wenn die Leidenschaft das Urteil der Vernunft verkehrt, so liegt ja wirklich mit dem verkehrten und irrigen Urteil Unwissenheit, freilich selbst verschuldete und darum zurechenbare, vor.

6) Ergänze: und ihnen doch nicht nachgibt.

7) Sophokles Philoktet 895 ff.

8) *Heraklit* hing mit gröszter Zähigkeit an seiner falschen und verstiegenen Meinung vom Flusse aller Dinge, πάντα ῥεῖ, falsch und verstiegen wenigstens, wenn er sie auch auf die ewigen und notwendigen Wahrheiten ausdehnte. Von seinen Schülern lesen wir Metaph. IV, 5: „Aus solcher Anschauung (dasz nämlich bei der allgemeinen Wandelbarkeit nichts mit Wahrheit ausgesagt werden könne), erwuchs die extremste unter den erwähnten Meinungen, die Meinung derer, die sich Anhänger des Heraklit nannten, und eine Meinung, wie die des Kratylus, der zuletzt gar nichts mehr sagen zu dürfen glaubte und nur noch den Finger bewegte, und der den Heraklit wegen seines Ausspruches, es sei nicht möglich, zweimal in denselben Flusz zu steigen, schalt; denn er selbst meint, man könne es

auch nicht einmal." Kratylus glaubte nämlich, die Sache verliere die ihr beigelegte Eigenschaft schon über der Rede, und darum gab er sein Urteil durch eine Bewegung des Fingers ab, die rascher bewerkstelligt ist als eine Rede. Oder auch, er wollte kein Ding mit Namen nennen, weil es schon sein Wesen im Flusse der Dinge eingebüszt haben konnte, und darum zeigte er nur mit dem Finger darauf. — Wenn diese Bemerkungen den Grund, warum Heraklit hier zitiert wird, nicht ganz verfehlen, so sieht man, dasz er weder von *Schleiermacher* noch auch von *Lassalle* getroffen worden ist. Man liest nämlich über diese beiden bei *Stahr*, Nik. Ethik 236, Anm. 4: „Schleiermacher in seiner Schrift über Heraklit S. 340 führt diese aristotelische Stelle unter denen an, welche beweisen sollen, dasz Aristoteles den Heraklit für einen Autodidakten gehalten habe. S. jedoch Lassalle, Heraklit I, S. 12 ff.; 130 und S. 304. Was Aristoteles bei Heraklit vermiszt, ist nach Lassalle „der Mangel vermittelnder Beweisführung". Heraklitos zeichnete unmittelbar und in positiver Form seine Gedanken auf, als verwirklicht in den Erscheinungen der Natur, ohne sie durch Gründe ausführlich zu beweisen. Dies war mit ein Grund seiner Dunkelheit."

9) Das Allgemeine als solches ist nie wirklich, wirklich ist nur das Besondere und Einzelne. In den Sätzen: das ist ein Mensch, das ist trockene Speise, wird der allgemeine Begriff Mensch oder trockene Speise auf ein Einzelnes bezogen.

10) Aristoteles unterscheidet also ein dreifaches Wissen bei der Tat: *a*) ein solches, das man nicht blos hat, sondern auch gegenwärtig hat, *b*) ein solches, das man einfach nicht gegenwärtig hat, *c*) ein solches, das man vor Aufregung nicht gegenwärtig hat, so dasz es wie gar nicht vorhanden ist.

11) *Empedokles* hat eine Dichtung über das Universum im Sinne der materialistischen und evolutionistischen Naturauffassung geschrieben.

12) Jeden Seelenteil, selbst die Vernunft.

13) „*Phalaris* um 570 Tyrann von Akragas, berüchtigt wegen seiner wilden Grausamkeit und seiner unnatürlichen Lüste", Lasson. Siehe die Bemerkung über ihn am Schlusz des K.

14) Nach der Art, wie hier die Päderastie in die Gesellschaft krankhafter Zustände gebracht wird, scheint es nicht, dasz Ar. von dem wir zufällig keine bestimmte Erklärung über sie haben, gut auf sie zu sprechen war.

15) Die Begierde d. i. der sie hat.

16) *Ilias* XIV, 214 ff.

17) Hier werden von den drei im Anfang des Buches genannten Verkehrtheiten zwei, Schlechtigkeit und Vertiertheit, mit einander verglichen. Die Bosheit ist bei der Schlechtigkeit gröszer. Bei der Vertiertheit fehlt einfach die Möglichkeit zum Guten wie beim Unbeseelten. Auf der anderen Seite ist die Vertiertheit im allgemeinen in ihren Äuszerungen furchtbarer. Ein Vergleich zwischen beiden ist analog einem Vergleich zwischen dem Ungerechten und der Ungerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit ist in einer Beziehung schlimmer, da sie von Natur Schlechtes hervorbringt, wie das Tier Tierisches tut; in anderer minder schlimm, da der Ungerechte, seine Vernunft misbrauchend, viel mehr Schlechtes tun kann als ein Tier.

18) Wer aus Charakter enthaltsam ist, um nicht diejenige körperliche Unlust zu befahren, die die Unenthaltsamkeit nach sich zieht.

19) *Theodektes*, Schüler des Plato, tragischer Dichter. — *Karkinus*, der jüngere von zwei tragischen Dichtern dieses Namens. Er lebte um das Jahr 400 vor Chr. Kerkyon mag nicht weiter leben aus Schmerz darüber, dasz seine Tochter verführt worden ist. — *Xenophantus*, vielleicht der bei Seneka und Plutarch erwähnte Musikus im Gefolge Alexanders des Groszen. Aristoteles spielt auf einen damals bekannten Vorgang an.

20) Diese Stelle wirft auch Licht auf das, was im Anfange des Werkes, I, 7, Abs. 3 gesagt ist: „Man darf nicht unterschiedslos überall nach der Ursache fragen." Vergl. die dazu gehörige Anmerkung 23. Dieselbe können wir jetzt dahin ergänzen, dasz nicht blos die Glückseligkeit, sondern vor allem auch die Tugend als letzter Zweck keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Tugend ist Tugend, Sittlichkeit Sittlichkeit. Noch weiter fragen, warum die Tugend Tugend, warum das Gute gut ist, darf man nicht.

21) Das ist der Enthaltsame. Man kann auch durch bessere Einsicht von seinem Sinne gebracht werden, aber es darf nicht durch die Leidenschaft geschehen. Hier kehrt neuerdings wie auch gleich 11. K. 2. Absatz die Voraussetzung wieder, dasz der Enthaltsame von schlimmen Affekten, Lust und Begierde, behelligt wird, aber, da er ihnen nicht nachgibt, auch die Tugend nicht verläugnet, wenngleich seine Tugend noch unvollkommen ist. Diese Lehre von der Unfreiwilligkeit und Unzurechenbarkeit der Affekte, so lange sie uns dem Guten nicht abwendig machen, ist von der allergröszten Bedeutung für das ganze Tugendleben und Tugendstreben und wird nicht ungestraft verkannt.

22) *Anaxandrides*, komischer Dichter aus Rhodus.

23) *Euenus*, Spruchdichter aus Paros.

24) Diese letzten 4 Kapitel des 7. Buches der Ethik, die von der Lust handeln, hat man dem Aristoteles absprechen zu sollen geglaubt. So schon der griechische Kommentator *Aspasius* im 1. christlichen Jahrhundert, der sie dem Eudemus zuschreibt. Susemihl hat sie darum in Klammern gesetzt. Von der Lust handelt nämlich Aristoteles auch im Anfang des 10. Buches. Indessen konnte er gar wohl dieselbe Sache zweimal je unter verschiedenem Gesichtspunkte erörtern. Beide Male bespricht er die Lust zwar letzten Ends in ihrem Verhältnis zur Tugend und Glückseligkeit, also dem Endziele des Menschen. Aber das erste Mal hat er mehr die sinnliche und körperliche, das zweite Mal mehr die geistige Lust im Auge, jene Lust, die als natürliche Zugabe und Ausflusz des Denkens und der Tugendübung mit

der menschlichen Bestimmung unmittelbar zusammenfällt. Die Erörterung an unserer Stelle steht auch ganz passend; sie schlieszt sich an die Lehre von der Enthaltsamkeit an, die es ja gleich der Mäszigkeit mit der Lust, der leiblichen, zu tun hat.

25) *Speusippus,* Platos Neffe und Nachfolger in der Leitung der Akademie.

26) Schlecht, nicht an sich, sondern wegen des übeln Gebrauches, den man davon macht, z. B. die Giftmischerkunst. So heiszt es auch Metaph. XII, 9, dasz es besser sei, manches nicht zu sehen, weshalb von Gott jedes mit Unvollkommenheit verbundene Denken auszuschlieszen sei.

27) *Hesiod,* Werke und Tage, Vers 763 ff.

28) Ein schönes, tiefsinniges Wort! Alle Wesen sind von Gott ausgegangen und streben nach Gott zurück, und so liegt allem Verlangen nach Freude zuletzt das Verlangen nach der Gottheit, dem θεῖον, und nach der Teilnahme an ihrer Vollkommenheit und Freude zu grunde.

29) Die Unlust ist nur für den das Gegenteil vom Übermasz, der das Übermasz begehrt; für den aber, der nicht die Lust überhaupt, sondern wie es sich gehört begehrt, ist nicht die Unlust überhaupt das zu Fliehende, sondern etwa deren Übermasz, da er manche Unlust auch willig hinnimmt. — Die leibliche Lust ist quadantenus gut, so die Lust an den von Ar. genannten Dingen; sie ist von der Natur um der Handlungen willen, die sie begleitet, intendiert und kann darum sittlich erlaubter Weise genossen und begehrt werden. — Andere Lüste oder Genüsse sind unbedingt gut, so die Freude des Geistes an der Wahrheit, und darum gibt es hier kein Übermasz.

30) Die Lehre von der vollkommenen Ruhe Gottes, die mit vollkommener Tätigkeit und Seligkeit verpaart ist, ist tief in der Metaphysik des Aristoteles, besonders in seiner Lehre von Potenz und Akt, begründet. Sie bildet den schärfsten Gegensatz zu der pantheistischen Lehre *Hegels* von Gott dem Absoluten als ewigem Prozesz.

Zum achten Buche.

1) Die vorausgehenden drei Bücher stimmen wörtlich mit dem vierten bis sechsten Buche der Eudemischen Ethik überein. Hier beginnt in beiden Ethiken wieder ein eigener Text.

2) Freundschaft. Über die mannigfache Bedeutung von φιλία vgl. Anm. II, 16.

3) In der *Ilias* X, 224 spricht Diomedes:

„Zwei auf dem Marsche vereint, da sieht der eine vorm andern,
wie den Erfolg man erreicht. Soll einer allein es bedenken,
zeigt sein Verstand sich weniger stark und schwächer die Einsicht!"
Übers. nach Lasson.

4) Nach *Hesiod,* Werke und Tage, Vers 25 f.:

„Wie der Töpfer dem Töpfer grollt, der Zimmrer dem Zimmrer,
Neidet der Bettler dem Bettler den Lohn, der Sänger dem Sänger."
Übers. nach Lasson.

5) Ein Fragment aus dem Ödipus.

6) *Heraklits* 8. Fragment bei Diels.

7) *Empedokles* meinte, dasz unter dem Einflusse der φιλία sich Erde zu Erde, Luft zu Luft geselle und so jedes der vier Elemente. Vgl. über ihn besonders Met. I.

8) Die Freundschaft läszt ein Mehr und Minder zu. So hat die auf Tugend gegründete Freundschaft gegenüber der auf Annehmlichkeit und Vorteil basierenden ein Plus an Wert und Dauerhaftigkeit. Daraus folgt aber keineswegs, dasz alle Freundschaften zu einer Art gehören. So ist z. B. auch die Weisheit der Klugheit voraus, ohne mit ihr von derselben Art zu sein. Davon war vorhin die Rede. Ebenso ist die Unmäszigkeit der Unenthaltsamkeit an sittlicher Schlechtigkeit voraus. Auf dieses und ähnliches scheint die Verweisung auf früheres, das ἔμπροσθεν, bei Ar. zu zielen, das sonst den Ausleger in Verlegenheit bringt.

9) Das Liebenswerte, φιλητόν. φιλία, Freundschaft, kommt von φιλεῖν, lieben.

10) Diese Bestimmungen über Freundschaft und Liebe sind auch in der Theologie wichtig für die Frage von der vollkommenen oder eigentlichen Liebe Gottes. Es ist klar, dasz man auch Gott um seiner selbst willen lieben musz, um Ihn überhaupt zu lieben. Als eben so klar erscheint aber auch, dasz der beste Weg, um zu dieser Liebe Gottes zu gelangen, die Betrachtung seiner Wohltaten ist. Diese Wohltaten zeigen uns, wie gut und der Liebe würdig, φιλητός, Er an sich ist, und machen das Gemüt am ehesten für diese Liebe empfänglich.

11) Man weisz nicht, woher dieser Vers ist.

12) Der 1. Absatz dieses Kapitels gehört noch zum Vorigen. Die Guten eignen sich am besten zur Freundschaft, weil ihnen das Zusammensein den gröszten Genusz bietet.

13) Der Satz des vorigen Kapitels, dasz die Freundschaft ein Habitus ist gleich der Tugend, wird erläutert. Sie darf nicht mit der φίλησις, dem aktuellen Gefühl der Liebe, das auch blos sinnlich sein kann, verwechselt werden. Ein Lieben gibt es auch zum Leblosen, zum Weine, zum Golde, die Freundschaft aber besteht nur unter vernünftigen Wesen, die Liebe mit Liebe erwiedern. Und die Liebe als blosz sinnliches Gefühl geht auf das, was dem Liebenden selbst gut ist, die Freundschaft aber will das Wohl des anderen; und so gehört denn zur Freundschaft Verstand und freier Wille, und diese deuten vielmehr auf einen Habitus, nicht auf ein sinnliches Gefühl.

14) Hier wird einem stillschweigenden Einwurf begegnet. Im 1. Absatz hiesz es, man liebe und begehre was einem selbst gut sei, so eben, man wünsche dem Geliebten um des Geliebten willen Gutes. Antwort: der Freund ist unser Gut; demnach

lieben wir in ihm was uns ein Gut ist. — Aus Anm. 13 und 14, die uns zeigen, dasz der Text gut zusammenhängt, sieht man, dasz die Klammern und der Stern bei Sus. nicht am Platze sind.

15) Auch die auf Nutzen oder Lust beruhenden Freundschaften erheischen Gleichheit der Leistungen.

16) Die Freundschaften, bei denen ein Verhältnis der Überlegenheit besteht, wie zwischen Eltern und Kindern, erheischen keine Gleichheit der Leistungen.

17) Er müszte das, so weit die Forderungen der Billigkeit in betracht kommen. Tatsächlich geschieht es jedoch nicht immer, noch kann es eigentlich immer geschehen. So lieben z. B. die Eltern ihre Kinder mehr als die Kinder ihre Eltern; vgl. K. 14, Absatz 2; obschon sie aus Dankbarkeit mehr geliebt werden sollten. Dafür werden sie aber von den Kindern geehrt.

18) Die Freundschaft setzt schon eine gewisse Gleichheit voraus, sonst kommt sie nicht zustande. Und so handelt es sich denn bei ihr nur noch darum, dasz die Gleichheit der Leistungen nach dem rechten Verhältnisse, d. h. nach der Würdigkeit, stattfinde. Dagegen im Verkehr musz nach den Ausführungen über die kommutative Gerechtigkeit im 5. Buche zuerst die Würdigkeit oder der Anspruch beider Teile bestimmt werden, und dann erst kann jedem das gleiche, d. h. das gebührende Quantum zu teil werden.

19) Mit den Göttern sind die Sphärengeister gemeint. Sie haben keine Freundschaft mit den Menschen, insofern sie nicht mit ihnen verkehren und zusammenleben. Man vergleiche in der Heil. Schrift im Buche *Daniel* II, 11: „exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio." Davon dasz Gott die Liebe des Menschen nicht mit Gegenliebe erwiedere, ist keine Rede. Wir lesen vielmehr 1162a 5: „Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist wie das Verhältnis der Menschen zu den Göttern eine Freundschaft mit dem Guten und Überlegenen. Denn sie sind ihre gröszten Wohltäter"; und 1163b 16: „Das Gebührende dem Freunde zu erweisen ist nicht in allen Verhältnissen möglich, wie z. B. bei der Ehre, die den Göttern zu erweisen ist und den Eltern: da kann keiner nach Würden vergelten"; und 1164b 5: „Bei gewissen Freundschaften läszt sich der gebührende Dank nicht in Geld abschätzen, und einen würdigen Lohn gibt es da nicht, sondern es wird wie bei den Göttern und Eltern genügen, wenn der Einzelne tut was er kann"; und 1179a 23 ff.: „Wer denkend tätig ist und die Vernunft in sich pflegt, mag sich nicht nur der allerbesten Verfassung erfreuen, sondern auch von der Gottheit am meisten geliebt werden. Denn wenn die Götter, wie man doch allgemein glaubt, um unsere menschlichen Dinge irgend welche Sorge haben, musz man ja vernünftiger Weise urteilen, dasz sie an dem Besten und ihnen Verwandtesten Freude haben — und das ist unsere Vernunft —, und dasz sie denjenigen, die dasselbe am meisten lieben und hochachten mit Gutem vergelten, weil sie für das, was ihnen lieb ist, Sorge tragen und recht und löblich handeln. Es ist aber unverkennbar, dasz dies alles vorzüglich bei dem Weisen zu finden ist. Mithin ist er von der Gottheit am meisten geliebt". — Man urteile hiernach, ob es wahr ist, was *Zeller* über die aristotelische Gotteslehre in seiner *Philosophie der Griechen* schreibt: „Die Gottheit steht dem Aristoteles in einsamer Selbstbetrachtung auszer der Welt; sie ist für den Menschen Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung, ihre Erkenntnis ist die höchste Aufgabe für seinen Verstand, in ihr liegt das Ziel, dem er mit allem Endlichen zustrebt, dessen Vollkommenheit seine Liebe hervorruft, aber so wenig er eine Gegenliebe von ihr erwarten kann, ebensowenig erfährt er auch überhaupt von ihr eine Einwirkung, welche von der des Naturzusammenhanges verschieden wäre. II, 2, 791, 3. Aufl.

20) Keine Freundschaft, wie sie hier gemeint ist.

21) Ein Gut ist auch der Freund, so dasz man ihm nichts wünscht, was dem Verlust seiner Freundschaft gleich wäre.

Zum neunten Buche.

1) Nachdem das 8. Buch von dem Wesen und den Arten der Freundschaft gehandelt hat, bespricht das 9. gewisse Eigentümlichkeiten und Wirkungen derselben und löst einige die Freundschaft betreffende Zweifel.

2) Der Freundschaft ist es eigen, dasz sie durch gewisse Mittel erhalten und in gewissen Fällen aufgelöst werden musz. Von dem ersten handeln die beiden ersten, vom zweiten das dritte Kapitel. Die Erörterung über das zur Erhaltung der Freundschaft Erforderliche beginnt mit der Erklärung, dasz die ungleichartigen Freundschaften durch Leistungen nach Verhältnis Bestand behalten. Das ist nicht so zu nehmen, als ob nur von ihrer Erhaltung die Rede sein sollte, sondern bei den Freundschaften unter Gleichen versteht es sich von selbst, dasz sie durch gleiche Leistungen erhalten werden, und darum werden sie mit Stillschweigen übergangen. Zur Veranschaulichung der Leistung nach Verhältnis bezieht sich Ar. auf das früher, V, 8, Absatz 3 über die kommutative Gerechtigkeit Gesagte.

3) Das soll heiszen, im bürgerlichen Verkehr wehre das Geld als gemeinsames und anerkanntes Masz der Leistungen und Werte den Zerwürfnissen bezüglich der beiderseitigen Ansprüche. Dagegen gibt es in den Freundschaften manche Ursachen von Meinungsverschiedenheiten. Diese werden also im 1. und 2. Absatz besprochen und dann die Weise ihrer Begleichung gelehrt.

4) Man könnte etwa denken, mit der Lust als Lohn des Zitherspiels sei die Freude an der eigenen Leistung gemeint. Allein die *Eudemische Ethik*, VII, 10. 1243b 27, wo dieselbe

Geschichte erzählt wird, zeigt, dasz die durch das Versprechen in dem Virtuosen hervorgerufene Erwartung gemeint war.

5) *Protagoras* aus Abdera, gest. um 410 vor Chr. Er war der Erste, der sich einen Sophisten nannte und sich als Lehrer der Weisheit ein Honorar zahlen liesz. Der kluge Mann liesz seine Schüler ihr erlangtes Wissen selbst bewerten und dann dem entsprechend zahlen, indem er zu ihrer Bescheidenheit das Vertrauen hegte, dasz ihre Schätzung nicht allzuniederig ausfallen würde. Ihn hat Plato in dem gleichnamigen Dialog in köstlicher Weise persiffliert.

6) Aus *Hesiod*, Werke und Tage, Vers 368. Das Wort will sagen, der Lohn müsse sich nach dem Manne und seinen wirklichen Leistungen, nicht nach der Einbildung eines aufgeblasenen Empfängers der Leistung wie im Falle Protagoras richten.

7) *Susemihl* drückt sich bezüglich der früheren Stelle, die gemeint sein könnte, etwas unbestimmt aus. Die richtige ist wohl die zuletzt von ihm genannte 1162b 23, also VIII, 15. Absatz 3. Das ist, wie wir nachträglich sehen, auch die Meinung *Lassons*.

8) Gleich und gleich, d. h. man wird durch den Umgang gleich.

9) Eine besondere Anwendung dieses Satzes findet sich bei den Geisteslehrern. Sie sagen, z. B. die heilige *Theresia*, dasz Gott denen, die einmal in seiner Freundschaft gestanden haben, spätere Verfehlungen eher vergebe, die Busze natürlich vorausgesetzt, weil sie ja doch einmal zu seinen Vertrauten gehört hätten.

10) Nachdem die drei ersten Kapitel dieses neunten Buches von Erhaltung und Auflösung der Freundschaft gehandelt haben, handeln die folgenden vier von ihren Wirkungen oder ihrer Betätigung. Das vierte K. lehrt, dasz die Freundschaft sich einmal in Wohltun, dann in Wohlwollen, endlich in Eintracht betätigt. Diese drei Dinge werden dann in den folgenden drei Kapiteln eingehender besprochen, im fünften das Wohlwollen, im sechsten die Eintracht, im siebenten das Wohltun.

11) Neuerdings wird die absolute Unveränderlichkeit Gottes ausgesprochen. Vgl. den Schlusz des 7. Buches und Anm. VII, 30.

12) Freundschaft ist auch Wohlwollen, Wohlwollen aber noch nicht Freundschaft.

13) *Pittakus*, der treffliche Alleinherrscher von Mitylene, legte seine Herrschaft, zum Schmerze seines Volkes, freiwillig nieder. Ein zu dieser späteren Zeit gefaszter Beschlusz, dasz er Staatsleiter sein sollte, wäre also kein Zeichen vollkommener Eintracht gewesen, weil er selbst nicht einverstanden war.

14) Die feindlichen Brüder Eteokles und Polyneikes in den Phönizierinnen des Euripides.

15) Hier liegt eine gewisse Ironie vor, die am besten mit den Worten des lateinischen Kommentators Joachim *Kamerarius*, Frankfurt 1578, deutlich gemacht wird: „Ein Ehemann pflegte

von sich und seiner Frau zu sagen, sie wären beide viele Jahre lang eines Sinnes gewesen; jedes von beiden nämlich habe Herr sein wollen!" Vgl. *Stahr*, Nik. Eth. 334 Anm. 3.

16) Epicharmus, dramatischer Dichter des 5. Jahrhunderts, galt als feiner Menschenkenner, Stahr.

17) Es ist ihnen eigen, die Empfänger ihrer Wohltaten mehr zu lieben, weil gutes tun beschwerlicher ist als gutes empfangen. — Unser Kapitel ist eine schöne anticipierte Illustration zu dem Worte des Herrn: Beatius est magis dare, quam accipere, Act. Ap. XX, 35.

18) Bisher war von Erhaltung und Aufhebung der Freundschaft so wie von ihrer Äuszerung in Gesinnung und Werk die Rede. Nun werden einige Zweifel über sie erörtert und entschieden, und zwar zuerst in 2 Kapiteln Zweifel, die den Liebenden, und dann zweitens solche, die den Geliebten betreffen, und so wird denn in Kapitel 8 nach der Liebe gefragt, die der Liebende zu sich selbst hat, in Kapitel 9 nach der Liebe, die er zu anderen hat.

19) Die Ansicht des Aristoteles, dasz man sich selbst mehr als andere lieben soll, wird als miszverständlich oder verfänglich angesehen. Auch meint man, seine Unterscheidung zwischen einer niederen und einer edlen Selbstliebe genüge nicht, das Miszverständnis, das hier möglich sei, zu beseitigen. Die Lehre unseres Philosophen scheint aber mit der Forderung der Offenbarungslehre *Levitikus* 19, 18 und *Matthäus* 22, 39 übereinzustimmen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Denn man sieht aus diesem Gebote, dasz die Liebe des Menschen zu sich selbst gleichsam das Vorbild der Liebe zu anderen ist. Das Vorbild übertrifft aber das Abbild. Vgl. auch *Thom. Aq. Summa theologica* II, 2. q. 26, art. 4: Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum.

20) In die Sprache des Evangeliums übersetzt, hiesze das, der Christ lasse die Liebe zu der eigenen Seele jeder anderen Liebe vorangehen. Aus dieser Liebe entspringt denn auch jede opferfreudige Tat für andere und für die Allgemeinheit, da die Seele durch solche Taten an Tugend und Verdienst gewinnt.

21) *Euripides* „Orest", Vers 667.

22) *Theognis*, berühmter griechischer Spruchdichter aus dem 6. Jahrhundert. Hier ist auf Vers 35 seiner Gnomen hingezielt:

„Denn von Edlen lernst du Edles; den Schlechten gesellet
Büssest auch das du noch ein, was an Vernunft du gehegt."
Übers. nach Lasson.

Aus diesem Vers stehen auch einige Worte am Schlusse dieses Buches. Theognis wird 1179b 6 noch einmal citiert. Vgl. auch Anm. V, 11.

23) Hier beginnt die Erörterung derjenigen Zweifel über die Freundschaft, die nicht mehr den Liebenden sondern den Geliebten betreffen.

24) Nach *Hesiod*, Werke und Tage 660.

25) ἐμπόδιοι πρὸς τὸ καλῶς ζῆν 1170b 27 heiszt nicht, wie Stahr S. 349 hat: „zu viel Freunde sind ein Klotz am Bein, wenn man glücklich leben will", sondern wie καλῶς zeigt, sie hindern die Tugendübung. Wer sich zu viel mit fremden Geschäften plagt, vernachlässigt die Sorge um sich selbst.

26) 1171b 7 f.: κἂν μὴ ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυπίᾳ, τὴν ἐκείνοις γινομένην λύπην οὐχ ὑπομένει kann wohl nur heiszen, wie *Thomas v. Aquin* und *Silvester Maurus* erklären: wenn die Trauer, von der der leiderfüllte Freund durch die Mitteilung entledigt wird, nicht viel gröszer ist als der Schmerz, denn die Mitteilung dem anderen macht. Wörtlich: und wenn er nicht durch Trauerlosigkeit übertrifft oder im Vorsprung ist. Für diese Deutung spricht auch Zeile 18: am ersten noch darf man den Freund in Anspruch nehmen, wenn er uns mit geringer Mühe einen groszen Dienst erweisen kann.

27) Vielleicht aus *Euripides*.

28) Vgl. Anm. 22.

Zum zehnten Buche.

1) Vgl. Anm. VII, 1 u. 24. — Man kann dieses zehnte Buch sachgemäsz in drei Teile teilen: 1. Teil, von der Lust als vorgeblichem Ziele der Tugend, K. 1—5; 2. Teil, von der Glückseligkeit als wirklichem Ziele der Tugend, K. 6—9; 3. Teil, von dem Ziele der Tugend, nicht so weit sie dem Einzelnen angehört und ihn vollkommen und glücklich macht, sondern so weit sie der Allgemeinheit dient, K. 10.

2) Die griechischen Schiffe hatten ein doppeltes Steuer, eines hinten und eines vorn.

3) Vgl. oben II, 2 u. Anm. 3.

4) *Eudoxus* von Knidus, Astronom, Arzt und Philosoph. Vgl. oben I, 12, vorletzter Absatz und I, 1, erster Absatz u. Anm. 3. Er war ein Zeitgenosse Platos. Die Art, wie in diesem Kapitel von ihm gesprochen wird, zeigt, dasz seine Lehre von der Lust als höchstem Gute unseren Philosophen nicht hinderte, seinen edlen Charakter anzuerkennen.

5) Im *Philebus* p. 60 wird ausgeführt, dasz ein Wesen, dem das Gute selbst vollkommen beiwohnt, zu seiner Vollendung nichts weiter bedarf. Nun aber könne die Lust ohne Klugheit ebensowenig als die Klugheit ohne Lust volle Befriedigung geben, und demnach könne keines von beiden das Vollkommene und für Alle Wünschenswerte und schlechthin Gute sein. Die von Aristoteles beabsichtigte deductio ad absurdum wäre legitim, wenn Platos Meinung gewesen wäre, dasz irgend etwas Empirisches das wesenhafte Gute sein könne, was aber nicht der Fall war. Vgl. Anm. I, 17.

6) Schlechte Individuen sind verschieden schlecht, aber darin sind sie nicht verschieden, dasz sie nach der Lust verlangen.

Und so scheint sich hierin nicht die jedem eigentümliche Schlechtigkeit, sondern die allen gemeinsame Natur zu äuszern.

7) Das Gute scheint zur Kategorie der Qualität zu gehören. Auf die Frage: wie ist das Ding? antwortet man: gut oder schlecht. So scheint denn die Lust, da sie keine Qualität ist, nicht gut zu sein. Antwort: das Argument beweist zu viel. Denn ihm zufolge müszten auch die Tugendhandlungen und die Glückseligkeit nicht gut sein. Die direkte Widerlegung liegt darin, dasz das Gute sich auch in anderen Kategorien, ja, in allen findet. Vgl. I, 4. Abs. 3.

8) Wir haben wiederholt gehört, dasz das Eine, das Bestimmte, das Begränzte in die Zahl der Güter gehört, dagegen das Viele, das Unbestimmte und das Unbegränzte in die Zahl der Übel. So I, 4. 6. Absatz; dann II, 5. letzter Absatz: τὸ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου, und IX, 9. letzt. Abs.: τὸ ὡρισμένον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως. Und so heiszt es auch hier: τὸ ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τὴν δ'ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, die Lust lasse Grade zu, und so sei sie unbestimmt und also nicht gut, sondern schlecht. Antwort: *a*) Wenn es in dem Akt der Lustempfindung, dem ἥδεσθαι, Intensitätsgrade gibt, so folgt daraus mit nichten, dasz die Lust schlecht ist. Denn solche Grade gibt es auch in Handlungen des Mutes, der Gerechtigkeit, Mäszigkeit u. s. w. *b*) Aber die gedachte Folge ergibt sich auch nicht aus der Abgestuftheit der objektiven Genüsse oder dessen, was die Dinge an Lust darbieten. Es gibt reine und gemischte Lüste. Rein z. B. ist die Lust des Denkens, gemischt die des Gesichts oder des Gehörs, insofern die eine auf der rechten Verbindung der Farben und Formen, die andere der Töne beruht. Insofern es nun hier ein Mehr und Minder glücklicher Mischung gibt, gibt es auch ein Mehr und Minder der Lust. Darum sind aber die gemischten Lüste nicht schlecht so wenig wie z. B. die Gesundheit, die auf mehr oder minder guter Säftemischung beruht und eine gewisse Weite zuläszt.

9) Ich verstehe das so, dasz einer auf grund seiner vermeintlich unverwüstlichen Gesundheit alles durch einander iszt und so gleichsam durch die Gesundheit selbst dazu kommt, krank zu werden. Anders ist es mit dem vorausgehenden Beispiele. Der Reichtum des Verräters ist Frucht des Verrates und so vom Bösen. Die Auslegung bei *Thomas v. Aquin*, der Reichtum in der Hand des Verräters sei nicht gut, weil er ihm die Anrichtung von Schaden erleichtere, ist übrigens ebenso annehmbar.

10) In der *Physik*.

11) αἰσθήσεως πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης heiszt nicht, wie eine lateinische Übersetzung hat: quum omnis sensus agat in suum sensile, und heiszt nicht, wie Stahr hat: jede Empfindung wirkt auf das Empfindbare tätig ein; denn es ist grade umgekehrt: das Empfindbare wirkt auf die Empfindung ein; sondern es heiszt: die Wahrnehmung geschieht mit Rücksicht oder im Verhältnis zu dem Objekte der Wahrnehmung. Wie

das Objekt so die Wahrnehmung, und je vollkommener es ist und je besser wahrnehmbar, desto besser und vollkommener ist die Wahrnehmung. Ist z. B. das Auge gesund und der sichtbare Gegenstand vollkommen beleuchtet, so ist die Gesichtswahrnehmung in ihrer Art vollkommen.

12) Die Lust ist um so reiner, je weiter das Tätige und seine Tätigkeit sich von der Materialität entfernt. Die geistige Lust steht darum hoch über aller Sinnenlust. Aber auch im sinnlichen Bereich gibt es Unterschiede, und je mehr hier die Materialität überwunden wird, desto reiner und gleichsam geistiger ist die aus der Sinnestätigkeit entspringende Lust. Die gröbsten Sinne sind Gefühl und Geschmack. Sie erheischen die unmittelbare Verbindung des Sinnes mit dem Objekt und ihre Wahrnehmungen sind mit der stärksten Alteration des Sinnesorgans verbunden. Gesicht und Gehör sind geistiger. Sie nehmen durch ein Medium wahr und werden, namentlich das Gesicht, weniger bei der Wahrnehmung alteriert. Darum hat auch das Auge die vollkommenste und reichste Tätigkeit und nutzt sich über derselben am wenigsten ab. Den Geruch stellte Ar. auch deshalb über das Gefühl und den Geschmack, weil er annahm, die duftenden Objekte bewegten aus der Ferne das Medium, die Luft und das Wasser, und berührten so, ähnlich wie Farbe und Klang, nur durch die Vermittelung des Mediums das Organ.

13) *Heraklits* 9. Fragment bei Diels.

14) Ar. führt uns fast unvermerkt von der Lust zur geistigen Tätigkeit als menschlicher Bestimmung. Die Lust ist das Verlangen aller Wesen, weil sie alle nach Tätigkeit begehren. Die Tätigkeit ist die natürliche Vollendung des Tätigen, weil sie alles, was es der Anlage nach in sich hat, zur Entfaltung bringt. Darum schöpft alles aus der Tätigkeit Lust, weil es sich seiner natürlichen Vollendung freut. Und darum begehrt alles, Mensch und Tier, nach Lust, Ende des 4. und Anfang des 5. Kapitels. Es gibt aber Unterschiede in den Lüsten je nach der Bestimmung der einzelnen Wesen, weil nach der Bestimmung sich die Tätigkeit richtet, die jegliches zur Vollendung bringt, und nach der Tätigkeit die Lust. So gilt es denn die Tätigkeit zu ermitteln, die den Menschen zur Vollendung bringt. Sie wird seine Bestimmung ausmachen und ihm die vollkommene Lust gewähren, 5. Kap.

15) *Anacharsis,* ein skythischer Fürst, der Griechenland bereist hat.

16) Hierzu macht Stahr S. 379 die folgende treffende Anmerkung: „In der Musze, d. h. in der von keiner Lebensnot verkümmerten Freiheit des Daseins. Das ist ein Begriff, der in seiner Erhabenheit ganz dem hellenischen Altertum angehört. Auch im römischen findet sich hier und da ein Abglanz davon; in unserer unruhigen, rastlos arbeitenden Zeit scheint er verloren gegangen zu sein. *Edle Musze,* mit edelster Geistestätigkeit erfüllt, ist dem groszen Stagiriten der Zweck der Lebensarbeit." Dennoch scheint Stahr in dem Begriffe der σχολή, der Musze, etwas übersehen zu haben. Man hat Musze, wenn einem nichts mehr zu tun übrig bleibt, und das ist der Fall, wenn man sein Ziel erreicht hat. Darum sagt Aristoteles: ἀσχολούμεθα, ἵνα σχολάζωμεν, und spricht von dem Kriege um des Friedens willen. Die Musze bedeutet die Erreichung des Zieles: sie ist die Ruhe des Strebevermögens im Besitze seines geliebten Gegenstandes.

17) Man sieht hieraus sehr klar, dasz Aristoteles mit der Eudämonie, die in der Ethik erörtert wird, nur die diesseitige meint. Ebenso klar zeigt dieser Absatz, dasz nach Aristoteles das Leben des Geistes und die Erkenntnis und Verbreitung der Wahrheit nicht blos das letzte Ziel des Einzelnen, sondern eben darum auch des Staates ist. Seine höchste Aufgabe ist die Schaffung und Erhaltung solcher Zustände, die möglichst vielen Angehörigen des Staates das Leben nach dem Geiste ermöglichen. In diesem Sinne schreibt *Thomas v. Aquin* in seinem Kommentar zu dieser Stelle X, lect. XI: „Ad felicitatem speculativam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem."

18) Insofern er Mensch ist, ist er vernünftiges Sinnenwesen, Zusammensetzung aus Leib und Seele, und dem entspricht ein Leben körperlicher und sinnlicher Empfindung und Tätigkeit. Insofern er darum dem Denken, der θεωρία, obliegt, lebt er nicht als Mensch, sondern insofern er etwas Göttliches in sich hat, den Geist, durch den er Gott ähnlich ist.

19) Eine solche genauere Aussprache findet sich im 3. Buche, K. 4 *von der Seele,* wo gezeigt wird, dasz der Geist des Menschen mit dem Stoffe nicht vermischt und vom Stoffe getrennt ist. Demnach musz auch die Tätigkeit des Geistes und seine Lust vom Stoffe getrennt und nach aristotelischer Redeweise göttlich sein. — Wir haben in der Vermeidung einer näheren Aussprache über diese Dinge an unserer Stelle wieder einen Beleg für die strenge Systematik des Aristoteles. Vgl. Anm. I, 22.

20) Unter den Göttern, von denen Ar. hier spricht, sind die Sphärengeister zu verstehen, die nach der Vorstellung der antiken Astronomie die Himmelssphären und mit ihnen die Gestirne bewegten. Ihnen konnte selbstverständlich keine Übung der sittlichen Tugend, keine Handlung der Klugheit, keine Kunsttätigkeit nach Weise menschlicher Künstler zugeschrieben werden. Aber wie der Schlusz des Absatzes zeigt, denkt Ar., wie es ja auch nicht anders möglich ist, dasselbe von Gott und legt Ihm einzig Denktätigkeit bei, jene weisheitsvolle Tätigkeit, durch die Er alles macht. Daraus zieht er den Schlusz, dasz unter menschlichen Tätigkeiten jene die seligste ist, die mit dem göttlichen Schauen oder Denken die gröszte Ähnlichkeit hat.

21) Solon führte diesen Gedanken in seiner Unterredung mit

Krösus, König von Lydien, aus. Die bekannte Geschichte steht bei Herodot I, 30.

22) Vgl. *Eudemische Ethik* I, 4.

23) Vgl. Anm. VIII, 19. — Man beachte auch, dasz Ar. hier deutlich auf Kap. 8, vorletzter Absatz bezug nimmt. Dort redet er von der menschlichen Denktätigkeit als der der göttlichen Tätigkeit verwandtesten, *συγγενεστάτη*, hier von der Freude Gottes an dem ihm Verwandtesten, *τῷ συγγενεστάτῳ*, dem *νοῦς* des Menschen. So kann denn in dem genannten Absatz unmöglich, wie Einige wollen, eine Lehre ausgesprochen sein, die jede Tätigkeit Gottes nach auszen und somit jede Fürsorge für den Menschen ausschlösse. Vgl. *Brentano,* Offener Brief an Zeller, S. 29 f.

24) *Theognis,* Vers 432—34:

Hätte ein Gott verliehn dies des Asklepios Schaar,
Dasz sie die Bosheit heile und schlimme Begierde der Menschen,
Trüge sie reichlichen Sold, grosze Geschenke davon.
Nach Lasson.

25) Vgl. I, 10, Anfang und Anmerkung I, 29.

26) Das Verbum *τρέφειν* und das Substantiv *τροφή* hat hier, wie so oft auch bei *Plato,* z. B. in den *Gesetzen,* nicht die Bedeutung von ernähren, aufziehen und Nahrung, Aufzucht, sondern von erziehen, Erziehung.

27) Aristoteles sagt: *νομοθετικὸς γενόμενος*, wenn man einer, der Gesetze geben kann, geworden ist. Gesetze brauchen nicht grade Vorschriften für den Staat zu sein, es können auch solche für die Familie oder wie Ar. sagt, das Haus sein, wie der folgende Absatz erklärt.

28) *ἐκλέξασθαι εἶναι τοὺς ἀρίστους* 1181a 17 kann wohl nicht gut heiszen: man braucht ja nur die besten auszuwählen; vielmehr scheint zu *εἶναι ῥᾴδιον* aus der vorhergehenden Zeile zu ergänzen.

29) An dieser Stelle heiszt *θεωρῆσαι*, ebensowenig wie 1179b 1, wozu man vergleichen möge *περὶ ψυχῆς* I, 1. 402a 7, einsehen oder betrachten, sondern erforschen, untersuchen entsprechend dem lateinischen speculari.

30) Ar. hat im vorausgehenden Absatz Inhalt und Einteilung seiner *Politik* angedeutet, mit der die *Ethik,* wie der Schluszsatz zeigt, auch äuszerlich auf das engste verbunden ist.

Druck von G. J. Thieme, Nimwegen (Holland)

Katalog der Philosophischen Bibliothek.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Soeben erschien in **sechster** Auflage und in durchgreifender neuer Bearbeitung

Kirchner-Michaëlis. Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 1911. VIII, 1124 S. M. 12.50, geb. M. 14.—.

In immer kürzeren Zwischenräumen folgen sich die Auflagen des altbewährten Kirchnerschen Wörterbuchs, von dem nunmehr schon die sechste Auflage vorliegt. Gleich ihren zwei Vorgängern war auch diese Neubearbeitung Herrn Stadtschulrat Dr. Michaëlis in Berlin anvertraut, der das Werk nunmehr, der einstimmigen Aufforderung der Kritik folgend, einer durchgreifenden Umarbeitung unterzogen hat. In welchem Umfang diese erfolgt ist, geht schon daraus hervor, daß das Buch jetzt über 70 Bogen, statt der bisherigen 45 Bogen, enthält. Von dem alten Kirchnerschen Text ist wohl nicht mehr viel stehengeblieben — überall mußte er den Ergebnissen der neuesten Forschung Platz machen und den erhöhten Ansprüchen unseres an der Philosophie um so viel stärker interessierten Zeitalters nachgeben.

Zu Beginn des Jahres wurde ausgegeben:

Platons Dialog Theätet. Zweite Auflage, neu übersetzt und erläutert vom Geheimen Hofrat Dr. Otto Apelt. 1911. IV, 28, 116 u. 48 S. M. 3.40, geb. M. 4.—.

Statt die Übersetzung Kirchmanns, die aus den 70er Jahren stammte, neu aufzulegen, entschloß sich die Verlagsbuchhandlung zu einer vollständig neuen Übertragung, der sich Herr Geheimrat Apelt mit großer Sorgfalt unterzog. Durch diese Ausgabe ist Platos Theätet, der die erste umfassende und wirklich philosophische Untersuchung über Ursprung und Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis bietet und somit bei der jetzt so lebhaften Beschäftigung mit dem Erkenntnisproblem recht eigentlich aktuelle Bedeutung hat, der philosophisch interessierten Welt in bequemer Form nahegebracht. „Ohne die Apeltsche Übersetzung wird sich niemand mehr über Theätetfragen äußern können. Die Lektüre ist ein Genuß, namentlich sind dem Verfasser die Glanzstellen des Dialoges vortrefflich gelungen. — Das Buch bietet in gewissem Sinne einen Abschluß der Theätetforschung."

(*Wochenschrift für klassische Philologie.*)

Zu beziehen durch:

Philosophische Bibliothek.

Sammlung der philosophischen Hauptwerke alter und neuer Zeit übersetzt und erläutert von namhaften Gelehrten.

Die neu herausgegebenen Bände zeichnen sich durch genaue Register aus und erleichtern somit den Gebrauch der Schriften außerordentlich. Jeder Band ist einzeln zu beziehen!*)

	ℳ ₰
Aristoteles. Metaphysik. Übersetzt u. mit e. Lebensbeschreibung des Aristoteles, sowie mit Erläuterungen versehen von Dr. E. Rolfes. Bd. I. 1904. 18, 162 u. 36 S. (geb. 3.—)	2.50
— — Bd. II. 1904. 154 u. 46 S. (geb. 3.—)	2.50
— Drei Bücher über die Seele. 228 S.	1.50
— Politik. 38, 268 S.	2.50
Erläuterungen zur Politik. 140 S.	—.50
— Organon kompl. 126, 606 S.	5.10
Erläuterungen zum Organon kompl. 729 S.	3.55
Daraus einzeln:	
— Kategorien und Hermeneutica. 12, 82 S.	1.—
Erläuterungen zu den Kategorien und Hermeneutica. 120 S.	—.80
— Erste Analytiken, oder: Lehre vom Schluß. 22, 150 S.	—.80
Erläuterungen zu den ersten Analytiken. 268 S.	1.—
— Zweite Analytiken, oder: Lehre vom Erkennen. 34, 102 S.	—.80
Erläuterungen zu den zweiten Analytiken. 198 S.	—.75
— Topik. 32, 206 S.	2.—
Erläuterungen zur Topik. 136 S.	—.50
— Sophistische Widerlegungen. 26, 66 S.	—.50
Erläuterungen zu den Sophistischen Widerlegungen. 70 S.	—.50
— Ars poetica. Ed. Fr. Ueberweg. 40 S.	—.40
Berkeley. Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übers. u. mit Anm. versehen von Friedrich Ueberweg. 4. Aufl. 1906. 166 S.	2.—
— Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Übers. u. eingeleitet von Dr. Raoul Richter. 1901. XXVII, 131 S.	2.—
Bruno, Giordano. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Übers. u. mit Anm. versehen von Prof. Adolf Lasson. 3. Aufl. 1902. XXIV, 115 u. 47 S.	1.50
Cicero. Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel. Mit einer Lebensbeschreibung des Cicero. 346 S.	1.—
— Drei Bücher über die Natur der Götter. 262 S.	—.80
— Lehre der Akademia. 176 S.	—.60
Comte, Auguste. Die positive Philosophie. Im Auszuge von Jules Rig. 2 Bde. in Groß 8°. 32, 472 S. 12, 524 S.	16.—
Condillac. Abhandlung über die Empfindungen. Übers. von Johnson. 228 S.	1.50
Descartes. Philosophische Werke. Geh.	11.40
— — In Liebhaberband geb.	14.—
Diese reichhaltigste deutsche Ausgabe Descartes' erhält einen besondern Wert dadurch, daß die Erklärungen zu seinem Hauptwerk, den Meditationen, aus Descartes' eigenem Briefwechsel und aus Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen stammen, so daß Descartes sich hier seinen eigenen Kommentar geschrieben hat.	
Descartes. I. Abhandlung über die Methode. Die Regeln zur Leitung des Geistes. Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. Neu übers. u. mit Einleitung u. Anm. herausgeg. von Dr. Artur Buchenau (geb. 3.—)	2.40
Daraus einzeln:	
Abhandlung über die Methode. 2. Aufl. 1905. 82 S.	—.60
Die Regeln zur Leitung des Geistes. Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. 1906. 168 S. (geb. 2.40)	1.80
II. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Neu übers. u. erläutert von Dr. Artur Buchenau. 3. Aufl. 1904. 68 u. 246 S.	3.—
III. Die Prinzipien der Philosophie. Mit einem Anhang, enth. Bemerkungen Descarts' über ein gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm. 3. Aufl. von Dr. Artur Buchenau. 1908. 48, 310 S. (geb. 5 60)	5.—
IV. Über die Leidenschaften der Seele. (Mit zwei Briefen Descartes' als Vorrede.) 2. Aufl. 144 S.	1.—
— Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausg. von 1701 herausgeg. von Dr. Artur Buchenau. 1907. IV, 66 S.	1.—
Fichte, Joh. G. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 202 S.	1.—
Fichte, Schleiermacher, Steffens. Über das Wesen der Universität. Mit einer Einltg. herausgeg. von Eduard Spranger. 1910. XLIII, 280 u. 11 S. (geb. 5.—)	4.—
Goethes Philosophie aus seinen Werken. Mit ausführl. Einltg. herausgeg. von Max Heynacher. 1905. VIII, 110 u. 318 S.	3.60
— — Einfach geb. M. 4.— In Liebhaberband	5.—
Grotius, Hugo. Drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens. Mit Anm. u. einer Lebensbeschreibung des Verf. 2 Bde. 530 S. 480 S.	6.—
Hegel, Georg Wilh. Friedr. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In 2. Aufl. neu herausgeg. von Georg Lasson. 1905. 76, 499 u. 23 S. (geb. 4.20)	3.60
Diese Ausgabe der Enzyklopädie bildet eine Zierde der philosophischen Bibliothek und wird auch an ihrem Teile dazu beitragen, immer weitere Kreise der Gebildeten von neuem für die Philosophie des tiefsten Denkers der deutschen Nation zu gewinnen. — Preuß. Jahrb.	
— Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. Herausgeg. mit einer Einltg. versehen von Georg Lasson. 1907. 119, 532 S. (geb. 6.—)	5.—
Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Herausgeg. v. Horst Stephan. 1906. 44, 275 u. 35 S. (geb. 4.20)	3.60
Humboldt, Wilh. von. Ausgewählte philosophische Schriften. Herausgeg. v. Joh. Schubert. 1910. 39, 222 S. (geb. 4.—)	3.40
Hume, David. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 6. Aufl. Herausgeg. von Raoul Richter. 1907. VIII, 193 u. 31 S.	2.40
— Dialoge über natürliche Religion. Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. Übersetzt u. eingeleitet von Friedrich Paulsen. 3. Aufl. 1905. 28 u. 138 S.	1.50

*) Sämtliche Bände der philosophischen Bibliothek sind auch einfach gebunden zu beziehen. Der Preis erhöht sich dann, sofern nicht andere Preise ausdrücklich vermerkt sind, um 50 Pfennige pro Band.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Kaiser Julian. Philosophische Werke. Übers. u. erklärt von Rud. Asmus. 1908. VII, 205 u. 17 S. . . . . *M* 3.75

Kant, I. Sämtliche Werke. Herausgeg. von K. Vorländer, O. Buek, O. Gedan, W. Kinkel, J. H. von Kirchmann, F. M. Schiele, Th. Valentiner u. a. 8 Bände und Supplementband 47.70

— — In 9 Liebhaberbänden . . . . . 60.—

Dies dürfte die einzige Ausgabe von Kants Sämtlichen Werken sein, die zurzeit im Buchhandel zu haben ist. Besonders freudig wird es daher begrüßt werden, daß hier zum vollen Verständnis des gewissenhaft revidierten Textes eine wesentliche Erleichterung durch die Einleitungen und Anmerkungen erster Autoritäten geboten wird.

— Kritik der reinen Vernunft. 9. Aufl. Neu herausgeg. von Dr. Theodor Valentiner. 1906. 770 S. (geb. 4.70) . . 4.—

— — In Liebhaberband geb. 5.40

Die Ausgabe ist auf feinstes Dünndruck-Papier gedruckt, so daß das große Werk trotz seiner fast 800 Seiten doch einen überaus handlichen und leichten Band bildet.

— *Kurzer Handkommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Von Geh. Rat Prof. Dr. Hermann Cohen. 1907. 242 S. 2.—

— Kritik der praktischen Vernunft. 5. Aufl. herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1906. 47 u. 220 S. 2.80

— Kritik der Urteilskraft. 3. Aufl. Neu herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1902. 38, 378 u. 36 S. (geb. 4.10) 3.50

Ich stehe nicht an, diese Ausgabe eine Zierde der Philosophischen Bibliothek zu nennen.
Ferd. J. Schmidt in den Preuß. Jahrbüchern.

— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. 4. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. Mit 3 Beilagen. 1905. 44, 196 u. 12 S. . . . . 2.—

— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. Herausgeg. u. eingel. von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1906. 30 u. 102 S. 1.40

— Metaphysik der Sitten. 2. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1907. LI, 360 u. 18 S. (geb. 5.20) 4.60

— Logik. 3. Aufl. Neu herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Walter Kinkel. 1904. 28 u. 171 S. . . . . 2.—

— Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 4. Aufl. 1899. 279 S. 1.50

— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Karl Vorländer. 1903. 96, 236 u. 24 S. 3.20

Der große Vorzug der Ausgaben Dr. Vorländers besteht in den ausführlichen Einleitungen, welche die Grundgedanken des kritischen Idealismus erläutern und so, in Verbindung mit genauen Sachregistern, das Studium Kants zu erleichtern und sein Verständnis zu fördern recht geeignet sind. Wie trefflich jene Ausgaben ihrem Zwecke dienen, wird nur der recht zu würdigen wissen, der sich ohne solche Hilfsmittel durch Kants Philosophie mühsam hat hindurcharbeiten müssen. Protestantische Monatshefte.

— Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik. 2. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1905. 32, 169; 40, 172; 20, 175; 31, 175 S. (geb. 6.—) . . . 5.20

— Kleinere Schriften zur Ethik u. Religionsphilosophie. (2. Abt. in 2. Aufl.) VIII, 224; VIII, 172 S. . . . . 2.—

Hiervon einzeln:

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes und die anderen kleinen Schriften zur Rel.-Phil. 2. Aufl., rev. von Fr. M. Schiele. 1902. . . . 1.50

Es ist dies die einzige Einzelausgabe der für das Verständnis von Kants Entwicklung in seiner vorkritischen Periode hochbedeutsamen Schrift über die Beweise fürs Dasein Gottes. Zahllose Ungenauigkeiten und Fehler der Hartensteinschen Ausgabe sind beseitigt worden.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Kant, I. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2. Aufl. Herausg. u. eingel. von Dr. Otto Buek. Bd. 1. 1909. 42, 338 S. (geb. 4.60) 4.—

— — Bd. 2. 1907. 12 u. 454 S. (geb. 5.60) . . . . . 5.—

— Vermischte Schriften und Briefwechsel. VI, 562 S. . . . 4.—

— Physische Geographie. 2. Aufl. Neu herausgeg. von Paul Gedan. 1905. 30, 366 u. 386 S. 2.80

Die Einleitung des vorliegenden Bandes gibt dem Leser ein klares Bild von Kants Bedeutung für die Geographie und bietet zugleich die wichtigsten textgeschichtlichen Bemerkungen. Zahlreiche Literaturangaben sind dabei beachtenswerte Fingerzeige für den, der sich aus historischem Interesse eingehender mit dem Stoff beschäftigen will. Norddeutsche Allgemeine Zeitung.

— Die vier lat Dissertationen im Urtext. VI, 122 S. . . . 1.—

siehe auch: **Wolff**sche Begriffsbsstimmungen.

La Mettrie. Der Mensch eine Maschine. Übers. u. erläutert von Dr. Max Brahn. 1909. 22, 72 S. 1.80

Leibniz. Philosophische Werke. In 4 Liebhaberbänden geb. 24.—

Diese vierbändige Leibniz-Ausgabe ist die einzige, die in handlichem Umfang ein Gesamtbild der Weltanschauung dieses Philosophen gibt, der für die Grundlegung der Probleme wissenschaftlicher Forschung noch heute maßgebend ist. Wer um die philosophische Begründung der Physik oder der Biologie sich bemüht, wer Geschichte, Ethik oder Religionsphilosophie durchdenkt, oder wer nach einer strengeren und tieferen Gestaltung der logischen und mathematischen Prinzipienlehre strebt, muß auf Leibniz zurückgreifen.

— Erster Band: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. von Dr. Artur Buchenau. Durchgesehen u. mit Einleitungen u. Erläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer. I.: Zur Logik und Methodenlehre; Zur Mathematik; Zur Phoronomie und Dynamik; Zur geschichtlichen Stellung des metaphysischen Systems. Mit 17 Fig. 1904. 382 S. (geb. 4.20) 3.60

— Zweiter Band: Hauptschriften usw. II.: Zur Metaphysik (Biologie und Entwicklungsgeschichte; Monadenlehre); Zur Ethik und Rechtsphilosophie; — Anhang; — Sach- und Namenregister. 1906. 580 S. (geb. 6.—) 5.40

— Dritter Band: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übers., mit Einltg. u. Lebensbeschreibung von Prof. Dr. C. Schaarschmidt. 2. Aufl. 1904. 68, 590 S. (geb. 6.80) . . . . . 6.—

— — Erläuterungen dazu von Prof. Dr. C. Schaarschmidt. 2. Aufl. 1908. 122 S. . . . . 2.—

— Vierter Band: Theodicee. Übers. u. erläut. von J. H. v. Kirchmann. Mit 2 Tfln. XVI, 533 S. (geb. 3.60) . . 3.—

— — Erläuterungen dazu. 162 S. . . . . —.50

Außerhalb der Gesamtausgabe sind erschienen:

— Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften. XII, 268 S. 1.—

— — Erläuterungen dazu. 200 S. . . . . —.60

Lessings Philosophie. Denkmäler aus der Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung u. Humanität in der deutschen Geistesbildung. Herausgeg. von Dr. Paul Lorentz. 1909. 86, 396 S. (geb. 5.20) 4.50

	ℳ
Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel. Nebst verwandten Schriften Nicolais u. Mendelssohns herausgeg. u. erläut. von Prof. Dr. Robert Petsch. 1910. 55, 144 S. (geb. 3.50)	3.—
Locke. Versuch über den menschlichen Verstand. I. Bd. 487 S. 2. Aufl.	3.—
— — II. Bd. 381 S.	3.—
— — Erläuterungen zu Bd. II. 138 S.	1.—
— Leitung des Verstandes. Übers. v. Jürgen B. Meyer. 104 S.	—.80
Melanchthon. Ethik. In der ältesten Fassung znm 1. Male herausgeg. v. H. Heineck. 59 S.	1.20
Mendelssohn, Moses. Von der Herrschaft über die Neigungen. Siehe unter **Lessings** Briefwechsel.	
Nicolai, Friedrich. Abhandlung vom Trauerspiel. Siehe unter **Lessings** Briefwechsel.	
Plato. Der Staat. Übers. von Friedr. Schleiermacher. 3. Aufl., durchges. von Th. Siegert. 1907. 432 S. (geb. 4.60)	4.—
— Gastmahl. Übers. u. erläut. von A. Jung. 2. Aufl. 1900. 107 S.	1.—
— Theätet. Übers. u. erläut. von Dr. Otto Apelt. 2. Aufl. 1911. IV. 28, 116 u. 48 S. (geb. 4.—)	3.40
— Parmenides. 42, 142 S.	1.50
Renan, Ernst. Philosophische Dialoge u. Fragmente. Übers. v. Konrad v. Zdekauer. XIX, 239 S.	2.—
Schelling. Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu herausgeg. mit Erläuterungen von Prof. Dr. Artur Drews. 1902. XVI, 262 u. 92 S. (geb. 5.20)	4.60
Schiller. Philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in s. Weltanschauung. Mit ausführl. Einltg. herausgeg. von Eugen Kühnemann. 2. vermehrte Aufl. 1910. 94 u. 344 S. (geb. 5.20)	4.50
Schleiermacher, F. Monologen. 2. Aufl. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie u. Index von F. M. Schiele. 1902. 46 u. 130 S.	1.40
— Weihnachtsfeier. Krit. Ausg. Mit Einleitung u. Reg. von Hermann Mulert. 1908. 34 u. 78 S.	2.—
— Grundriß der philosophischen Ethik. (Grundlinien der Sittenlehre). Neuer Abdruck, besorgt v. F. M. Schiele. 1911. 219 S.	2.80
— Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Siehe unter **Fichte.**	
Scotus Erigena. Über die Einteilung der Natur. Übers. von L. Noack. 2 Bde. 428 S. 416 S.	3.—
— Leben und Schriften. Von L. Noack. 64 S.	—.50
Sextus Empiricus. Pyrrhoneïsche Grundzüge. Übers. von E. Pappenheim. 19 u. 222 S.	2.—
— — Erläuterungen dazu. 296 S.	1.50
Shaftesbury. Untersuchung über die Tugend. Übers. und eingeleitet von Paul Ziertmann. 1905. 15 u. 122 S.	1.40
— Ein Brief über den Enthusiasmus. — Die Moralisten. Übers. u. eingeleitet von Dr. Max Frischeisen-Köhler. 1909. 31 u. 212 S.	3.—

	ℳ
Spinoza. Sämtliche Werke. Übersetzt von O. Baensch, A. Buchenau, C. Gebhardt, J. H. v. Kirchmann und C. Schaarschmidt	18.—
— — In 2 Liebhaberbänden geb.	21.—
Dies ist die einzige deutsche Ausgabe der Werke Spinozas, die sich die umwälzenden Ergebnisse der modernen Textkritik voll zunutze gemacht hat. Sie erhebt den Anspruch darauf, in ihrer Textgestaltung der Forschung die sicherste Grundlage zu liefern; die Einleitungen bemühen sich, das Verständnis der Schriften Spinozas nach allen Seiten sicher zu stellen.	
— Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Übers. u. eingeleitet von Prof. C. Schaarschmidt. 3., verb. Aufl. 1907. 12 u. 128 S.	1.80
— Ethik. Übers. u. mit e. Einleitung u. Register versehen von Otto Baensch. 7. Aufl. 1910. 29, 276 u. 39 S. (geb. 4.—)	3.40
— Theologisch-politischer Traktat. 3. Aufl. Übers. u. eingeleitet von Dr. Carl Gebhardt. 1908. 34, 362 u. 61 S. (geb. 6.—)	5.40
— Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. — Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken. 3. Aufl. Neu übers. u. herausgeg. von Dr. Arthur Buchenau. 1907. VIII, 164 u. 26 S. (geb. 3.—)	2.40
— Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. — Abhandlung vom Staate. 3. Aufl. Übers. u. eingeleitet von Dr. Carl Gebhardt. 1907. 32, 181 u. 33 S. (geb. 3.60)	3.—
— Briefwechsel. 13 u. 258 S.	2.—
— — Erläuterungen. 87 S.	—.40
Ausgabe im Urtext:	
— Opera philosophica. Herausgeg. u. eingeleitet von Hugo Ginsberg.	
II. Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones. — Colerus, La vie de Sp. 94 u. 254 S.	2.—
III. Tractatus theologico-politicus. — Bayle, Dictionnaire historique et critique. Artikel Spinoza. 336 S.	2.—
IV. Descartes principiorum philosophiae more geometrico demonstratae. — Tractatus de intellectus emendatione. — Tractatus politicus. 79 u. 256 S.	2.—
Steffens, Henrik. Über die Idee der Universitäten. Siehe unter **Fichte.**	
Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants. Zusammengestellt von Julius Baumann. 1910. VI, 54 S.	1.—

Lehrbücher der Philosophischen Bibliothek.

Kirchner-Michaëlis. Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 6. Aufl. 1911. VIII, 1124 S. (geb. 14.—)	12.50
Messer, Aug. Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. VI, 188 u. 11 S. (geb. 3.—)	2.40
Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. I. Bd.: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 3. Aufl. 1911. XII. 368 S. (geb. 4.50)	3.60
— — II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. 3. Aufl. 1911. VIII, 524 S. (geb. 5.50)	4.50
Witasek, Stephan. Grundlinien der Psychologie. Mit 15 Fig. im Text. 1908. VIII, 370 u. 22 S. (geb. 3.50)	3.—

Neuere philosophische Werke

aus dem Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

	ℳ ₰
Dorner, A. Encyklopädie der Philosophie. Mit bes. Berücksicht. der Erkenntnistheorie u. Kategorienlehre. 1910. 343 S.	6.—
— Grundriß der Religionsphilosophie. 1903. XVIII, 448 S.	7.—
Dühring, E. Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung u. Lebensgestaltung. XII, 559 S.	9.—
Dürr, Ernst. Über die Grenzen der Gewißheit. 1903. 160 S.	3.—
Eucken, Rudolf. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. 1903. IV, 242 S.	4.20
— Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2. erweit. Aufl. 1906. VI, 196 S.	3.60
Falckenberg, Richard. Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zum 100jähr. Todestag. 2. Aufl. 1907. 28 S.	—.60
Groos, Karl. Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. X, 187 S.	3.—
Jacoby, Günther. Herders u. Kants Ästhetik. 1907. X, 348 S.	5.40
— Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands. 1909. 58 S.	1.20
Kirchmann, J. H. v. Über das Prinzip des Realismus. 60 S.	—.60
— Über die Wahrscheinlichkeit. Vortrag u. Diskussion. 63 S.	—.40
Koeber, R. Die Philosophie Schopenhauers. 327 S.	5.—
Lasson, A. Über Gegenstand u. Behandlungsart der Religionsphilosophie. 55 S.	—.60
Lempp, Otto. Das Problem der Theodicee in der Philosophie u. Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant u. Schiller. 1910. VI, 432 S.	9.—
Lévy-Bruhl, L. Die Philosophie August Comtes. Übers. von H. Molenaar. VI, 288 S.	6.—
Lewkowitz, A. Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. 1910. 77 S.	1.80
Lipps, Theodor. Psychologische Studien. 2., umgearb. u. erweit. Aufl. 1905. IV, 287 S.	5.—
Merz, Joh. Theod. Leibniz' Leben und Philosophie. Aus dem Englischen mit Vorwort von C. Schaarschmidt. 226 S.	2.—
Natorp, Paul. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. 1903. VIII, 474 S.	7.50
Oehler, Richard. Friedrich Nietzsche u. die Vorsokratiker. 1909. VIII, 168 S.	3.50
Plümacher, O. Der Pessimismus in Vergangenheit u. Gegenwart. Geschichtliches u. Kritisches. 2. Aufl. XII, 355 S.	7.20
Renan, E. Spinoza. Rede, geh. zum 200jähr. Todestag im Haag. Übers. v. C. Schaarschmidt. 24 S.	—.40
Pichler, Hans. Über Christian Wolffs Ontologie. 1910. 95 S.	2.—
Richter, Raoul. Der Skeptizismus in der Philosophie. 2 Bde. Bd. I. 1904. XXIV, 303 u. 61 S.	6.—
Bd. II. 1908. VI, 529 u. 55 S.	8.50

	ℳ ₰
Richter, Raoul. Friedrich Nietzsche. Sein Leben u. sein Werk. 2., umgearbeitete u. vermehrte Aufl. 1909. VIII, 356 S.	4.80
Schaarschmidt, C. Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. 1907. VIII, 253 S.	4.40
Scheler, Max F. Die transzendentale und die psychologische Methode. E. grundsätzl. Erörterung zur philosoph. Methodik. 184 S.	4.—
Schmidt, Ferdinand Jakob. Zur Wiedergeburt des Idealismus. 1908. VIII, 325 S.	6.—
Stern, L. William. Die Analogie im volkstümlichen Denken. Eine psychologische Untersuchung. Mit einer Vorbemerkung von M. Lazarus. IV, 164 S.	3.—
Vorländer, Karl. Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S.	5.—
Weichelt, Hans. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, erklärt und gewürdigt. 1910. VIII, 319 S.	5.—

Buckle, Henry Thomas. Geschichte der Zivilisation in England. Übers. v. I. H. Ritter. 5 in 2 Bdn. 2. Aufl. 1900. 453 u. 726 S.	8.—
Dante. Über die Monarchie. Übers. u. eingeleitet v. Oskar Hubatsch. 91 S.	—.60
Fichte, Joh. G. Reden an die deutsche Nation. Mit e. Einltg. vers. v. Dr. E. Kuhn. 153 S.	—.50
Friedrich der Große. Antimacchiavel. Nebst 2 kleineren polit. Aufsätzen. Mit Einltg. v. B. Förster. XX, 120 S.	—.60
Humboldt, W. v. Abhandlungen über Geschichte u. Politik. Mit Einltg. von L. B. Förster. XXXVI, 96 S.	—.60
Hume, David. Nationalökonomische Abhandlungen. Übersetzt v. H. Niedermüller. VI, 135 S.	1.—
Hutten, Ulrich v. Ausgewählte Gespräche u. Briefe. Übers. u. eingeleitet v. O. Stäckel. XX, 172 S.	—.60
Enth.: Vadiscus oder die röm. Dreifaltigkeit. Die Bulle oder der Bullentöter. Die Warner. Briefe.	
Lecky, Wm. E. H. Geschichte des Geistes der Aufklärung in Europa. Nach d. 4. Aufl. des engl. Originals übers. v. J. H. Ritter. 2. Ausg. VIII, 456 S.	4.—
Luther. An den christlichen Adel deutscher Nation. Nach der vermehrten Wittenberger Orig.-Ausg. Luthers von 1520 mit e. Einltg. herausgeg. v. E. Kuhn. XVI, 80 S.	—.40
Machiavelli, N. Vom Staate. (Erörterungen über die erste Dekade des Livius.) Übers. v. W. Grüzmacher. 268 S.	1.—
— Der Fürst. Übers. u. eingeleitet v. W. Grüzmacher. 72 S.	—.40
Milton, John. Politische Hauptschriften. Übers. u. m. Anm. vers. v. Wilh. Bernhardi. 3 Bde. 328; 359; XVIII, 342 S.	6.—
Pufendorf, Samuel v. Über die Verfassung des Deutschen Reiches. Übers. u. eingeleitet v. H. Breßlau. 20 u. 118 S.	—.80
Winkelmann, Johann Joachim. Geschichte der Kunst des Altertums. Mit Biographie W.s. u. Einleitung von Prof. Dr. Julius Lessing. 2. Aufl. 420 S.	5.—

Eucken, Rudolf. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. IV, 242 S. M. 4.20, geb. M. 5.20.

Diese dankenswerte Sammlung philosophischer Aufsätze von Eucken verdient eine besondere Würdigung, da sie als Einführung in seine eigenartige Lebensanschauung wohl dienen und gleichsam rückwirkend eine Art Präludium für seine bereits erschienenen größeren Werke abgeben kann. . . . Die Vornehmheit und der Reichtum der Diktion braucht bei Aufsätzen aus der Feder Euckens nicht erst hervorgehoben zu werden; daß eine gewisse persönliche Wärme hier mehr zur Geltung kommt als in den größeren systematischen Arbeiten, gibt dem Ganzen etwas Intimes, dem wir unser Entgegenkommen nicht versagen können.

Archiv für Psychologie.

Wenn irgend Gelegenheitsschriften die Probe der Sammlung und Ausgabe in Buchform glänzend bestehen, so sind es die Euckens. Sie reichen auf dem Gebiete der Philosophie nahe an das heran, was die wundervollen Aufsätze Treitschkes uns auf historischem, die Michael Bernays' auf literarhistorischem Gebiet geben.

Deutsche Literatur-Zeitung.

Eucken, Rudolf. Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2. erweit. Aufl. 1906. VI, 196 S. M. 3.60, geb. M. 4.50.

Für die Lebensarbeit Euckens bedeutet das vorliegende Buch den ersten Versuch, die Gedanken zu entwickeln, welche sich aus den Grundvoraussetzungen seiner Lehre für die Geschichte der Philosophie ergeben. Dabei wird dem Leser zugleich eine Fülle interessanten begriffsgeschichtlichen Materials übermittelt, ohne ihn jedoch in Einzelheiten zu sehr zu verstricken; denn Eucken versteht meisterhaft alles Nebensächliche rechtzeitig absinken zu lassen und den Leser auf eine Höhe des Ausblick zu führen, von der aus nur noch die großen Linien der Probleme sichtbar sind, bis auch sie im Unendlichen zu verzittern scheinen.

Frankfurter Zeitung.

Vorländer, Karl. Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Es kann kein interessanteres Schauspiel geben, als einen Einblick in eine geistige Werkstätte zu tun. Vorländers höchst anregendes Buch gewährt dies in vielfacher Beziehung Wir erkennen, wie Schiller Philosoph geworden ist. Körner führt ihn auf Kant, aber die beiden Freunde vertauschen bald die Rollen und Schiller redet als Kantianer. . . . Auch das Verständnis Schillers insbesondere als Dramatiker wird uns erst recht erschlossen aus seinem Verhältnis zu Kants Ethik, deren poetischer, aber doch echter Jünger der Dichter der sittlichen Gesinnung, der moralischen Erhebung und Vertiefung war. . . . Was Goethes Beziehungen zur Philosophie und namentlich zu Kant betrifft, so finden sie in Vorländers gründlichen Forschungen ihre erste zusammenfassende Darstellung.

Grenzboten.

Dorner, A. Encyklopädie der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnistheorie und Kategorienlehre. 1910. 343 S. M. 6.—.

Das Ziel dieser Encyklopädie war es, den Begriff der Philosophie klarzustellen und, darauf bauend, ihre Aufgabe zu definieren. Es kam Dorner darauf an zu zeigen, daß diese mit der Erkenntnistheorie nicht erschöpft ist, daß es aber auch nicht genügt, eine Weltanschauung aus den disparaten Elementen des Erkennens und der praktischen Erlebnisse und Werturteile zusammenzuschweißen, sondern daß die Philosophie die Fundamente der Welt zu untersuchen hat, und daß sie in einer einheitlichen Metaphysik gipfelt.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Richter, Raoul. Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk. 2., umgearbeitete u. vermehrte Aufl. 1909. VIII, 356 S. M. 4.80, geb. M. 6.—.

Das Buch erhält seinen spezifischen Charakter durch das von vornherein klar formulierte und konsequent durchgeführte Programm: Nietzsche im strengsten Sinne des Worts philosophiegeschichtlich zu behandeln, also im Gegensatz zu allen kulturgeschichtlichen, psychologischen und pathographischen Darstellungen zum Verständnis des logischen Gedankengehalts seiner Lehre zu führen, die von ihm aufgeworfenen Probleme auf die Richtigkeit der Fragestellung, die von ihm gegebenen Lösungen auf ihre innere Möglichkeit hin zu prüfen, kurz: Nietzsches Denken als ein philosophisches Bemühen um philosophische Probleme ernst zu nehmen. Daß ein solches Buch in unsrer Literatur über Nietzsche — man darf sagen eine Notwendigkeit ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

Archiv für Psychologie.

Richter, Raoul. Der Skeptizismus in der Philosophie. 2 Bde. Bd. I. 1904. XXIV, 303 u. 61 S. M. 6.—, geb. M. 7.50.

Bd. II. 1908. VI, 529 u. 55 S. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Ein gutes Buch über den Skeptizismus war wirklich ein Bedürfnis . . . . Den skeptischen Geist zu bannen, einzufangen und dem eigenen Werke dienstbar zu machen, das ist den berufsmäßigen Geschichtschreibern der Philosophie niemals gelungen. Und für eine besonders großzügige Darstellung schien der Geist des Skeptizismus nicht geeignet, schien zu weit oder zu gefährlich. — So wäre das Buch von Raoul Richter willkommen zu heißen, auch wenn es weniger gut geschrieben wäre. Der vorliegende erste Band ist, wenigstens in seinem historischen Teile, in der Geschichte und Darstellung des griechischen Skeptizismus, vorzüglich gelungen. Der Verfasser ist gründlich und verirrt sich doch niemals in überflüssigen Untersuchungen. Die Träger des skeptischen Gedankens werden auseinandergehalten, treten womöglich als Persönlichkeiten auf; was jedoch an Kühnheit und Scharfsinn der antiken Skepsis gemeinsam ist, wird darüber nicht übersehen, wird energisch zusammengehalten und klar aus den oft lästigen logischen Schulspielereien herausgeschält. *Fritz Mauthner im Berliner Tageblatt.*

Der griechische Skeptizismus hat auf deutschem Boden noch niemals eine so energische und — sagen wir es gleich — im ganzen treffliche Darstellung und Beurteilung erfahren. Richter nimmt ihn ernst und weiß, obwohl keineswegs blind für seine Schwächen, Plattheiten und Naivitäten, die ihm innewohnende philosophische Kraft und seine bahnbrechende Bedeutung für die Probleme der Erkenntnistheorie klar herauszustellen. *Wochenschrift für klassische Philologie.*

Oehler, R. Nietzsche und die Vorsokratiker. VIII, 168 S. M. 3.50.

Mit sichtbarer Sympathie für die Persönlichkeit Nietzsches, aber im Geiste absoluter wissenschaftlicher Unparteilichkeit und mit der konstanten Sorge geschrieben, Tatsachen und Zitate zu gruppieren statt Werturteile abzugeben, ist Oehlers Arbeit eine Quelle nützlicher Belehrung für jeden, der Nietzsches Werk wissenschaftlich studieren will. *Revue Universitaire.*

Weichelt, Hans. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, erklärt und gewürdigt. 1910. VIII, 319 S. M. 5.—, geb. M. 6.20.

Dies Buch, edel in Sprache und Gedankenbildung, inhaltlich ebenso ausgezeichnet wie in der Form, von außerordentlicher Sachkenntnis und Belesenheit zeugend, wird sich seinen Platz in der ernst zu nehmenden Nietzsche-Literatur erobern. *Neues Sächsisches Kirchenblatt.*

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. I. Bd.: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 3. Aufl. 1911. XII. 368 S. M. 3.60, geb. M. 4.50.

— — II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. 3. Aufl. 1911. VIII. 524 S. M. 4.50, geb. M. 5.50.

Über fünfzig Jahre sind seit dem Tode von Schwegler verflossen. Seine bis heute von den Studierenden viel gebrauchte Geschichte der Philosophie ist gänzlich veraltet, und die Ergänzungen Sterns ändern wenig daran. Da ist die Bearbeitung eines Werkes von mittlerem Umfange, das durchaus wissenschaftlichen Charakter trägt, die neuesten Forschungen nach Möglichkeit berücksichtigt und doch klar und knapp geschrieben ist, von großem Werte .... Selten ist die Geschichte der Philosophie in den letzten Jahrzehnten so faßlich und übersichtlich dargestellt. Es ist nach diesem Werke möglich, die mannigfach divergierenden Wege der neueren Philosophen, die vielfach von den allgemeinen Tendenzen der Zeit beherrscht oder doch beeinflußt werden, zu verstehen und zu verfolgen .... Diese vaterländische Geschichte der Philosophie wird gewiß auf Jahrzehnte hin das Lieblingsbuch aller Freunde der Philosophie sein. *Literaturbericht für Theologie.*

Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen verstanden hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie „Beflissenen". *Kant-Studien.*

Messer, Aug. Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. VI, 188 u. 11 S. M. 2.40, geb. M. 3.—.

Das ist die beste einführende Schrift in die Erkenntnistheorie, die Ref. kennt. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie trotz des kleinen Umfanges eine Anschauung erweckt von der Fülle der Probleme, die der Erkenntnistheorie erwachsen; ferner daß sie stets auf die richtige Problemstellung hinweist; endlich ragt sie noch durch große Klarheit und Übersichtlichkeit hervor.

Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie u. Soziologie.

Witasek, Stephan. Grundlinien der Psychologie. Mit 15 Fig. im Text. 1908. VIII, 370 u. 22 S. M. 3.—, geb. M. 3.50.

Was Witasek bietet, ist so gefaßt, daß niemand sein Buch ohne Gewinn aus der Hand legen wird. Der Stil ist einfach und durchsichtig, die erläuternden Beispiele sind anschaulich und belebend, neue Begriffe werden so erklärt, daß auch der Laie bei einiger Aufmerksamkeit gut folgen kann. Besonders wohltuend ist die Präzision, mit der überall zwischen gesicherten Erkenntnissen und vorläufigen Hypothesen unterschieden wird. Alles in allem: ein tüchtiges Buch, dem auch wegen seines ungemein billigen Preises weiteste Verbreitung zu gönnen ist.

Christliche Welt.

Die Einteilung des Werkes ist ganz trefflich, die Schreibart klar. Es bietet die neuesten Forschungsergebnisse und ist wahrscheinlich der beste und vollständigste Grundriß dieser Wissenschaft, den wir zurzeit besitzen.

Nature (London).

Noack, Ludwig. Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie. XXII, 936 S. Herabges. Preis M. 12.—.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

JAN 1 1 1918

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	6 Oct '47		

C28(946)M100

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010671625